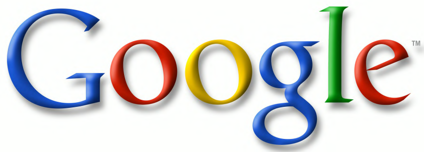


SJÆLEDYRKELSE
OG NATURDYRKELSE

BIDRAG TIL BESTEMMELSEN AF

DEN MYTOLOGISKE METODE

AF

H. S. VODSKOV

FØRSTE BIND

RIG-VEDA OG EDDA

KJØBENHAVN
I KOMMISSION HOS LEHMANN & STAGE
I. COHENS BOGTRYKKERIER
1897

RIG-VEDA OG EDDA

ELLER

DEN KOMPARATIVE MYTOLOGI

AF

H. S. VODSKOV

INDLEDNING OG FØRSTE BOG

KJØBENHAVN
I KOMMISSION HOS LEHMANN & STAGE
I. COHENS BOGTRYKKERIER
1897

FORORD.

Endnu for nogle faa Decennier siden var det til visse en idyllisk Gerning at være nordisk Mytolog. Man læste Edda og Sagaerne og det var næsten alt. Man sankede lidt i Flæng nogle keltiske og slaviske Gudenavne sammen, man gik det store klassiske Overdrev ret grundigt igennem og smykkede, naar det kom højt, sine Sider med en fønicisk eller persisk Parallel, men selv naar man indlod sig paa dybere østerlandske Strejftog, anerkendte de indogermanske Folks Slægtskab eller endog søgte længere ud, — man blev dog indenfor den lille hjemlige Idyl. Den stiltiende Forudsætning var, at det ideale Urmenneske i et sluttet mytisk System havde nedlagt sine dybsindige Tanker om Tilværelsens Ophav og Orden, dens Skønhed og Menneskets Bestemmelse, og for dette Ursystem var de nordiske og græske Myter som alle andre et mer eller mindre klart Udtryk, afvigende i Form, ens i Tanke. Saa kunde de da alle uden videre læses sammen og Spørgsmaalet om deres Slægtskab og Alder tabte al reel Betydning; det vilde været indiskret at spørge denne ideale Urfilosof, hvor han kom fra, ikke

havde hans Tanker nogen Udviklingshistorie, hvis tabte Spor det galdt om at genfinde. Hvad enten Forskerne dvælede ved det spekulative Indhold eller den poetiske Verdensopfattelse, enedes de derfor i tryg Idealisme om at definere Myten som „et Spejl, hvori Aanden skuede Sandheden, medens Hjertet tilbad . . . en Morgendrøm i Fantasiens Vugge." Det var den romantiske Mytologi med dens romantisk-spekulative Metode.

Til denne Skole hører forøvrigt Religionsvidenskabens ædleste Navne, og det er paa deres Skuldre, vi i alt vort Arbejde staa. De først fremdrog og fortolkede for Alvor Teksterne, og de havde det store Fortrin, at Myten dog for dem var en levende Organisme; hvad der i Almindelighed kunde siges om dens Ideindhold, særligt om det nordiske, om dens Skønhed og Aandsværdi, det har de udformet, saa at det er sagt for alle Tider. Men selvfølgeligt var deres Metode absolut utilstrækkelig; de endte i en haabløs Strid, om Myterne vare Naturmyter eller etiske Myter eller maaske astronomiske etc. og i en endnu haabløsere om saa at sige hver eneste enkelt Guds og Mytes Betydning.

Deres Skole kunde være blevet genfødt inde fra. Det maa have bævet i det gamle Hus, da dens yngre Sønner som M. Hammerich begyndte at spejde efter Mytens historiske Udvikling, men de afgørende Stød fulgte fra uden.

Først kom Rig-Veda, og alt som denne indiske Edda blev bedre og bedre kendt, trængte den engang for alle de brahmanske og buddhistiske Spekulationer, man hidtil havde taget for ægte Oldtids Vare, til Siden og tvang os til paa ny at stille Spørgsmaalet om Myternes ældste Form. Og med Rig-Veda kom den komparative Skole,

som resolut gav Svaret: alle Indogermaner vare engang eet Folk med een Religion, Rig-Veda er denne Religions ældste Mindesmærke og til Rig-Veda maa vi gaa for at finde de nordiske, græske og keltiske Guders oprindelige Betydning. Uden paa noget Punkt bevidst at bryde med den romantiske Opfattelse af Mytens Væsen, har disse Forskere, der alle vare Filologer, taget Sagen rent udvortes; at føre de andre Guder tilbage til de indiske, var for dem at finde formelle Ligheder i Myterne og fælles Gudenavne, for dem blev Guderne Gloser, Religionsvidenskaben Etymologi og de drev det til med kras filologisk Ensidighed at definere Myten som „en Sygdom i Sproget“ (Max Müller). Deres store blivende Fortjeneste er at have draget Rig-Veda frem og gjort den til et nødvendigt Led i alt mytologisk Studium, og de har fra den hentet gode Bidrag til Myternes Naturbetydning, men idet de uden virkeligt Kendskab til en eneste af de Mytologier, de sammenlignede (Beviserne følge!), holdt deres vilde Jagt efter udvortes Ligheder og lod de stakkels Guder danse efter Vokalers og Konsonanters kun altfor ofte falske Musik, har de indført en løs og letfærdig komparativ Metode, som breder sig længere end man skulde tro, og som ingen uden den strengeste Selvkritik kan værge sig mod. Det er sikkert overflødigt at tilføje, at de til Dato ikke have indvundet os et eneste fast Resultat. Deres Metode er den sammenlignende eller korrektere den romantisk-filologiske.

Erhvervelsen af Rig-Veda var jo kun een af Sprogvidenskabens store Sejre i dens heroiske Tidsalder. Samtidigt tydede den Hieroglyferne, læste Kileskrifter af alle Ordener, tolkede de assyriske og sumeriske Sprog, tog de føniciske og sydarabiske med i Flugten, kiggede over

til Meksiko og Peru, drog Kinas Klassikere med ind i Kredsen — og vel det halve af hvad disse Sprog bød os, var atter (paa Kinas nær) Guder og Myter. Der er skrevet meget om disse virkelige Oldtids Religioner, men mest i de gamle Former. Man nøjedes med de kendte Rammer som Polyteisme, Monoteisme etc., fornyede Striden om Naturbetydningen og saa ganske naivt i Anu og Nergal, i Horus og Set kun nye Varianter af de græsk-nordiske Naturguder. Det er det bedste Bevis paa, hvor langt vi staa tilbage, at dette saa store og fremmedartede Stof endnu næppe har beriget Videnskaben med et eneste nyt Begreb, en eneste ny Lov. Men nok er det, at nu staa disse Guder der, det er Hovedsagen. Deres stumme Skygger falde ubønhørligt og fristende ind over Romantikens sollyse Felter og Filologernes støvede Glosedynger, og disse mægtige Skikkelser, som havde opdynget store Staters Rigdomme om deres Templer, som havde brændt Tusinder af Børn i deres glødende Arme eller paa hvis blodige Altre Slægt efter Slægt havde set skøn og kraftig Ungdom slagtet hen, de syntes at spørge os: „Ere vi en Fantasiens Morgendrøm eller kunne I gribe vort Væsen i en Etymologi?“ Spørgsmaal, som unægteligt manede til at søge dybere Svar.

Og Svaret kom. Det kom som en moden Frugt af nidkære Missionærers og dristige Opdagelsesrejsendes flerehundredaarige Bestræbelser, som engelske Forskeres, særligt Tylors Paavisning af, at alle „vilde“ Folkeslags Religion var Sjæledyrkelse, det vil sige, at de slet og ret tilbad deres afdøde Fædre. Nu var alt ude, nu var for Alvor Romantik og Etymologi lige afmægtige. Var vi fra Romantiken, fra den fromme Abraham, der sad til Bords med sin Gud og hans Engle, sunkne ned til det

aandløse Bogstavligneri, videnskabeligt et sandt Sodoma og Gomorra, saa kom nu ogsaa Sjæledyrkelsen som en Syndflod, som de dræbende og foryngende Vande, der ville rive alt det gamle med sig og lade en ny Jord stige frem.

Som det en Syndflod sømmer, har de foreløbigt øget Forvirringen. Hurtige Forskere har grebet den nye Opdagelse og draget den ud over al Grænse og Maal; navnlig Lippert har med let Haand slaaet en Streg over det vigtigste og ædleste Afsnit i Menneskeaandens Historie, over Naturmytologierne, de og næsten Verdensreligionerne med ere efter ham lutter Sjæledyrkelse. For dette Standpunkt forsvinder egenligt Myten, den bliver en fri Digtning uden religiøs Betydning. Det er hvad jeg kalder den etnologiske Metode. Een Ytring (af Lippert) er tilstrækkelig til at karakterisere, „at Thor skulde være Tordengud er en blot Opfindelse af Adam af Bremen," — nok for den kyndige.

„Og Vandet stod femten Alen over de højeste Bjærge," — ja det er egenligt Tilstanden. Forsker mod Forsker og Skole mod Skole. Hvad er der da at gøre for en nordisk Mytolog?

Eet er vist — nu at lukke sig inde med Thor og Odin, med Ragnarøk og Vøluspa, det er umuligt, det vilde være at stænge sig selv ude fra Lyset. Jeg har tidligere hævdet og det komparative Uvæsen har indøvet mig deri til Overmættelse, at enhver Mytologi er et Hele for sig, en levende Organisme, hvor hver Enkelthed maa og kun kan forstaas ud fra dens samtlige Omgivelser, men det er her som ved alt organisk Studium. Træffe vi f. Eks. et Dyr, som med Muslingens Skal forener de højere Dyrs Hvirvler eller dog et Tilløb dertil, som har et Fuglenæb

og den primitive Mund-ring, som har to Fiske og eet Bløddyrhjerte, som har otte Fødder, men som sidde paa Hovedet og tillige tjene som Arme, hæftende sig fast som hundrede sugende Munde (Blæksprutten), saa er det klart, at alt dette forunderlige maa tydes ud fra Dyrets hele Bygning og Liv, men tillige at det først faar fuldt Lys, naar vi fra beslægtede højere og lavere Dyr lære, fra hvilket Punkt dets Udvikling er gaaet ud, ad hvilke Stadier den har naaet sit Maal. Saaledes og endnu mere her. Vi maa se ud over Horisonten saa vid den er, over alle disse Religioner, som hver med sit gennemførte Særpræg dog ere Søsterorganismer, nye og nye Ændringer af samme Type, og som tilmed røbe, at de hver paa sin ejendommelige Maade har gennemløbet parallele Udviklingstrin. Det er disse Trin, vi maa lære at følge, vi maa have deres Fortid frem, for at forstaa deres overleverede Form, og med eet Ord slaa ind paa den fjerde, den historiske Metode.

Aabent at erkende, at al Religion er begyndt som Sjæledyrkelse, at de nordiske og græske Gudeverdener, som de foreligge os nu, ere et sidste Resultat, en Frugt af Aartusinders Udvikling, at erkende dette og saa handle derefter. At følge hver Guds Historie, om muligt bestemme Alder og Trin for hver enkelt Overlevering om Guden, hver enkelt Myte, samtidigt at undersøge Sjæledyrkelsen i dens ældste Form og dens to senere Hovedstadier, hos Oldtidens Kulturfolk lige fra Ægypten til Meksiko og hos alle højere staaende Jæger- og Nomadestammer, og saa arbejde fra bægge Sider, indtil der var naaet Forbindelse, indtil vi vare Herre over Hovedtrækkene i og Lovene for den normale Udviklingsgang, enhver Religion maa have gennemløbet paa sin ejendommelige ved Folkets, Klimaets

og Landets Karakter bestemte Maade, det vilde være den sene og vanskelige Vej, men en Vej til Maalet.

Thi saaledes vilde vi endeligt vinde en Maalestok og Norm, Regler og Love, det faste Punkt, vi endnu saa smerteligt savne. Naar een nordisk Gud tidligere er blevet opfattet som Dagens Gud, Maanens Gud, den lyse Aarstids Gud, Regnbuens Gud, en ny Odin, Uskyldighedens Gud, Asekløgtens Gud m. m., og naar den samme Gud nu i disse Aar endvidere er bestemt som Kimingens Gud og Ildens Gud, og dette netop af den ældre Forsker, der med Rette har Autoritet som Nordens første, og af den yngre geniale Filolog, som fremfor nogen anden synes kaldet til at føre Eddas Eksegese ind paa fastere Baner, ja saa er det jo en Tilstand, som en Mytolog baade kunde fortvivle og undse sig over. Det er som om man i Zoologien endnu stredes om Hvalfisken, om den var Pattedyr, Fisk, Krybdyr eller maaske et usædvanligt veludviklet Bløddyr (hertil vilde en Lippertsk Definition af samme Gud som en Forfader være en nøje Analogi), og vel at mærke stredes derom med gode Grunde. Thi det er netop Ulykken, at vi ikke har nogen Maalestok for, hvilken af disse Definitioner der kan være den rette, vi er henviste til at vælge efter Skøn, hvad der tækkes os bedst. Men her kan den historiske Metode hjælpe. Den kan sige os, om en saa aabenbar romantisk Nydannelse som en Kimingens Gud stemmer med eller maaske strider mod den nordiske og Søstermytologiernes hele Art og Væsen, den kan fra samtlige Mytologier vise os, hvad der hører til for at være en Ildgud og om dette Begreb er anvendeligt her, og positivt kan den i uheldigste Fald, hvis Efterretningerne om den omstridte Gud ere for svage

til at vi kunne gribe hans ældste Form, i det mindste lære os at og hvorfor vi ikke kunne det.

Det er nærmest for at undgaa Misforstaaelse, jeg ikke kalder min Metode den historisk-sammenlignende. Forholdet mellem de to Metoder kan jeg oplyse ved et Billede. Ingen besindig Historiker vilde skildre Enevoldsmagtens Indførelse hos os uden det nøjeste Kendskab til Adelsvælden og vort hele Samfund før 1660, men han vilde heller ikke gøre det, uden dog at kende Hovedtrækkene i Kongemagtens Udvikling hos de beslægtede Folk, og galdt det fjernere Tider, Fylkes- og de første Enhedskongers Tid, vilde han med samme afgørende Vægt paa de nordiske Forhold ikke forsmaa nogen som helst Belæring, om det saa var fra Nordamerikas Indianere eller Sydhavets Øboer. Og det er den historiske Metode. At gaa komparativt til Værks vilde i bægge disse Tilfælde være: med fyrstelig Foragt for de stedlige Betingelser at opdynge saa mange ydre Ligheder som muligt, for støttet derpaa at identificere danske og franske Konger, nordiske og Alverdens Folk, føre dem tilbage til en mystisk Urstat, af hvis politiske Foregange de senere skulle være Afbillede eller Fortsættelse, og at gøre alt dette særligt ledet af Ligheden i Kongenavne og Benævnelser paa kongelig Majestæt, „thi er først et Gudenavns Etymologi fundet, saa er Navnet Sagen selv (so ist der Name die Sache)." Historisk set er dette Afsind, men hvad er det mon mytologisk? Er Religion eller Samfundsform uopløseligst knyttet til et Folks Egenart?

Nej, at tyde Myten ud fra sig selv, men med Øjet aabent for alle Analogier, med Hjælp fra alle Udslag af samme religiøse Grundforhold, det er min saa overvættes

simple og ligefremme Regel. Og dog er det tillige et uopnaaeligt Ideal.

Omraadet er saa stort, alle Teksterne sprogligt og sagligt saa usikre, vi selv saa indlevede i de herskende romantiske og filologiske Synsmaader, at det selv med den bedste Metode vil koste mange Slægtleds Arbejde at bringe dette Kaos til Orden. Men vilde alle enkelte vige tilbage for det, ingen enkelt kan gennemføre, saa kom vi aldrig videre, og i det følgende vil der blive gjort et Forsøg paa dog at tage et Tag i Opgaven og det i dens hele Omfang, paa kritisk at gennemgaa Rig-Veda, den komparative Skoles Arbejder og Sjæledyrkelsens Fakta, for at vise, hvad der her er at lære og hvor vi nu religionsvidenskabeligt staa.

Mit Arbejde vil derfor falde i tre Afsnit.

Gennem en Række Enkeltstudier over vediske Guder haaber jeg at faa det frem, at Rig-Veda saa langt fra at ligge bagved, snarere viser bort fra de andre ariske Mytologier, at vi her maaske første og sidste Gang i Verdenshistorien se et Folk med udviklet Naturdyrkelse falde tilbage til Sjæledyrkelsen. En anden Række Enkeltstudier over vediske og nordiske Guder vil søge at gøre op med den komparative Skole, dens Førere og dens Sideskud, og dette er Indholdet af første Bind.

Andet Bind vil give en anskuelig Fremstilling af Sjæledyrkelsen og dens ovenfor antydede Forgreninger og særligt mod Spencer og Lippert hævde, at Naturdyrkelsen allerede her er til Stede, at Naturguden vokser sig stor under den Afdødes Maske.

Støttet herpaa vil saa tredje Bind forny Undersøgelsen om Natur og Sjæledyrkelse hos de ariske Folk, give en

Oversigt over disse Modsætningers hele religionshistoriske Betydning og slutte med et idealt Gennemsnit af en Religions normale Udviklingsgang, hvor Heltesagns og Eventyrs Plads i Udviklingen vil blive bestemt.

Endelig søger medfølgende Indledning at give det hele Værk dets etnologiske Grundlag.

Det, hvorpaa jeg selv lægger den største Vægt, er Undersøgelsens Art. Lad det ellers være som det vil, jeg tror her gennem en ikke ganske kort Række Enkeltstudier dog at have indvundet os nogle faste Punkter midt i vor hjælpeløse Usikkerhed, at have givet et virkeligt Bidrag til at uddanne den Metode, som ene kan føre bort fra den uværdige Tilstand, hvori det mytologiske Studium for Øjeblikket befinder sig. Naar jeg næsten paa ethvert Punkt har maattet hævde helt nye Synsmaader, er det meget mod min Vilje, og skulde dette nye staa Prøve, kan det kun ligge i, at den der om ogsaa nok saa svagt og vaklende gaar ad den rette Vej, nødvendigt kommer længere frem end den, der kraftigt og sejersstolt gaar tilbage.

Man vil maaske bebrejde mig, at jeg har gjort for meget af det, særligt med Hensyn til Rig-Veda, og jeg tilstaar, at jeg med Forsæt har søgt at give Læseren saa fyldigt et Billede som muligt af dette Oldtidsminde, som frem for noget andet staar ene, dannende en Art for sig. For vore Myter har den direkte Betydning ved de Rester af den oldindiske Naturmytologi, den bevarer, og end større Værd har den for alt religiøst Studium ved umiddelbart at lade os blive Vidne til Brydningen mellem Sjæle- og Naturdyrkelse. De vediske Guder ville engang drages vor store Læsekreds lige saa nær som de græske allerede ere det, og Rig-Veda vil længe vedblive at være Arenaen

for de religionshistoriske Synsmaaders hedeste Strid. Og saa er der endnu en Betragtning, som det ofte har glædet mig at dvæle ved.

Rig-Veda er ikke os Danske saa fremmed og uvedkommende som det synes, ogsaa vi har taget Del i det aandelige Korstog, hvorved den blev erobret. Ligesom V. Fausbøll nu for det buddhistiske Omraade har ogsaa før, for den ældste Literaturs Vedkommende, danske Forskere indskrevet deres Navne mellem Europas bedste. Men naar vi har ladet Mænd som Rask og Westergaard ofre sig for den rent sproglige Undersøgelse, som efter sin Natur maatte gaa vort hjemlige Aandsliv sporløst forbi, saa vilde det dog være urimeligt, om vi nu, da disse Mænds og deres europæiske Samtids Arbejde begynder at sætte Frugt, saa ikke vilde være med til at sanke Høsten i Lade. En lille Del af det Frø, Rask saaede og for vort brede Publikums Vedkommende nødvendigt saaede som mellem Tjørne og Tidsler, det vender dog gennem en Bog som denne for en lille Del tilbage til os.

Forøvrigt kan jeg kun bede om Overbærelse med mit Arbejde: det er paa mange Punkter et første Forsøg og maa have alle et saadants Mangler.

Endnu tillade man mig et Par Ord om min Bogs indre Historie. Næsten saa langt jeg kan huske tilbage, hørte Sagaer og Edda til min kæreste Læsning, og min første mytologiske Afhandling, om Vøluspa's Ordning, som jeg da forgæves søgte trykt og som vil blive fremlagt ved

anden Lejlighed, er fra 1870. Hjulpet af min lige saa tidlige som kraftige Forargelse over A. Kuhns og hans Disciples Arbejder, begyndte jeg allerede dengang at anvende det, jeg nu kalder den historiske Metode, og med uventet rige Resultater. Næsten alt hvad der i det følgende findes om nordiske Guder, stammer fra disse Aar, og særligt i 1873—74 spændte jeg min Arbejdskraft og min — Kredit til det yderste, for at udarbejde mit Syn paa vore Myter, men forgæves; de Par Aars Fritid, jeg havde behøvet, lod sig ikke tilvejebringe. Lang Tid igennem maatte jeg saa rette min Pen mod lettere og mere aktuelle Emner og nøjes med som Tilskuer at følge med alt det store, der skete i Udlandet i disse overvættes indholdsrige Aar. Ikke at tale om den sidste komparative Cancan og den begyndende Opposition derimod, om Mannhardts aabne Brud og storartede Folkesagnsarbejde, saa var det jo først nu, den stigende vediske Flod ret rullede op imod os med klarere og klarere Bølger, medens ægyptiske og assyriske Guder tættede deres Rækker og den gryende Sjæledyrkelse kaldte til nye Studier. I 1881 endelig gav S. Bugges ulykkelige Skrift om vore Gudesagns Oprindelse mig en velkommen Anledning til at udforme den historiske Metodes Protest mod Sammenligneriet, i Afhandlingen „Guder og Gloser“, som jeg henviser til, da en saa sluttet Karakteristik af den komparative Metode ikke vil blive gentaget her. Da jeg saa, efter at have udgivet mine Spredte Studier, søgte Understøttelse paa Finansloven „til Fortsættelse af min literære Virksomhed“, var det min Hensigt endnu at udgive eet eller to Bind Kritik, men tillige udfylde Hullerne i mine mytologiske Undersøgelser og i næste Treaar for Alvor gaa til Udarbejdelsen. I Ministeriet mente man imidlertid, jeg

maatte være tilstrækkeligt forberedt, og da det blev mig tilbudt, tog jeg imod, skønt ikke uden store Betænkeligheder. Det var ikke den literære Kritik, der fristede mig. Nu da det var sket, som jeg saa længe havde ønsket og arbejdet med til, nu det literære Venstre var sprængt, vidste jeg mig ingen paatrængende Opgave; at følge hvad de Herrer Brandes maatte foretage paa egen Haand, vilde dog været altfor ligegyldigt og ørkesløst. Derimod var jeg stærkt i Tvivl, om Arbejdet lod sig gennemføre indenfor den givne Tidsfrist, og det vilde da ogsaa være gaaet i Staa uden Ministeriets utrættelige Imødekommenhed. Endnu ifjor, da første Hæfte laa færdigt til Udgivelse,[1]) gik Ministeriet villigt ind paa, at jeg holdt det tilbage, for at medfølgende Indledning, som gjorde særlige Vanskeligheder, kunde komme paa sin rette Plads. Jeg fortæller alt dette, ikke blot fordi det er blevet misfortolket, naturligvis netop af dem, som have skrevet Videnskab og grundig Forskning paa deres Fane, men fordi jeg ønsker at faa det sagt, at har dette Værk noget Værd, saa skyldes det først og sidst de tre Mænd, Rigsarkivar A. D. Jørgensen, Departementschef Asmussen og Kultusminister Scavenius at det er kommet frem; uden deres Tillid og Interesse for Sagen vilde det hverken være kommet nu eller rimeligvis nogensinde.

Af Værket, der selvfølgeligt ligger færdigt i Omrids, har hele første Bind, nogle Partier af andet og ret store

---

[1]) Derfra stammer, særligt ved Brugen af stumt h i Fremmedord. et Par smaa Uoverensstemmelser i Retskrivningen mellem nærværende andet Hæfte, som altsaa laa trykt forrige Vinter, og det øvrige.

af tredje faaet deres foreløbige eller blivende Form. De manglende Hæfter af første Bind ville komme nogenlunde hurtigt, medens der vil blive et længere Mellemrum mellem første og andet Bind.

Indledning.

Jordens Bebyggelse set fra mytologisk Standpunkt.

Det vil falde Læseren lidt fremmed at se Bebyggelse og Mytologi stillede sammen, og saa vidt jeg veed er det første Gang nogen har indladt sig paa denne Undersøgelse. Det var min Skepsis overfor de indogermanske Urmyter, der førte mig til Tvivl om det indogermanske Urfolk og dets Vandringer, men i øvrigt var det kun tilfældigt, at jeg kom til at begynde der. Det er iøjnefaldende, at Religionerne ere stedbundne, derfor maatte en Mytolog tidligere eller senere ledes til at hævde, at ogsaa **Folk** og Kulturer ere det; Vandreteori og Religionsvidenskab kunne ikke sammen. Den følgende Afhandling vilde faaet skarpere Profil, hvis jeg straks havde taget dette til Udgangspunkt, jeg har imidlertid foretrukket at lade Læseren følge den samme Vej, jeg selv er gaaet, saa er det lettere at korrigere, om Strækningen virkeligt er lagt tilbage uden Spring, og vi komme mere Trin for Trin til det nye.

At det mytologiske Standpunkt her baade er nødvendigt og frugtbart, vil forøvrigt være klart, blot man besinder sig paa de mytiske og etnologiske Videnskabers indbyrdes Forhold.

Historie og Forhistorie i videste Forstand ere Hjælpevidenskaber for Mytologien, som de ere det for Linguistiken.

Det vilde være et uvurderligt Gode, om Jordens Bebyggelsesforhold og Folkenes Slægtskab engang for alle vare bragte i deres historiske Orden, saa det allerede forud var givet, hvilke Udviklingslinier Sprogene og Religionerne maatte have fulgt i Tid og Rum. Men saa længe det ikke er Tilfældet, saa længe tværtimod næsten alle Spørgsmaal om Slægtens og Folkenes Racer og Vandringer henstaa uafgjorte, saa længe gælder ogsaa det omvendte, at Mytologi og Linguistik ere Hjælpevidenskaber for Historien, at kun den omhyggeligste Samarbejden af de historiske og arkæologiske, de sproglige og religiøse Undersøgelser kan føre os til faste Resultater.

For Linguistikens Vedkommende er dette forlængst anerkendt af alle. Det er for en Del sproglige Grunde, det skyldes, at Sætningen om den amerikanske Urbefolknings Raceenhed staar saa rodfæstet og uanfægtet, først Sprogforskningen har afgrænset den indogermanske Folkekreds, ja hvad mere er, Paavisningen af de afrikanske Sproggruppers Slægtskab har givet os et nyt Udgangspunkt og kastet et uanet Lys over den semitiske Races Omfang og Forhold til Negerracen. Her har Sprogbetragtningen ledet Antropologien ind paa nye Spor, der konsekvent maa føre til en Omordning af Racerne og til en væsenlig Modifikation af det hele historiske Verdensbillede, medens til Gengæld Læren om det indogermanske Urfolk og Graden af dets Kultur giver os en indtrængende Advarsel mod at støtte os til sproglige Grunde alene, hvor der i det hele er historiske Data at tilgaa.

Naar Mytologiens Bidrag til Forhistorien hidtil har været lig Nul, saa ligger det simpelt hen i, at den som rationel Religionshistorie endnu er i sin Vorden, og fremfor alt i, at den komparative Mytologis, den Kuhnske Skoles tætte Taager endnu hvile over Landskabet og hindrer de religionshistoriske, frie og vide Horisonter i at træde frem. Men dens Afmagt er kun foreløbig, ogsaa

den maa blive ydende, den har Krav paa at blive hørt, inden man træffer nogen som helst større forhistorisk Afgørelse, og den vil skaffe sig hørt. Vel tør man f. Eks. ikke fra religiøs Lighed slutte til Raceenhed, endnu langt mindre end man tør gøre det fra Lighed i Sprog, men det er klart, at dyb og gennemgribende Overensstemmelse i Religion er en yderligere og en god Støtte for virkeligt Slægtskab, naar de andre Kendetegn samstemme, og at en oprindelig og væsenlig religiøs Modsætning indenfor samme Folkegruppe ikke let kan tilstedes uden at sprænge Racens Begreb, her er det mytologiske et Moment, der maa tages med i Betragtning, en Instans, man ikke tør forbigaa. Naar en Mytolog ved at undersøge de indogermanske Religioner har faaet Øje for, hvor radikalt forskellige de er, i hvilken Grad de ere afhængige af Klimaet og Naturbetingelserne i disse Folkeslags nuværende Hjem, saa maa han have Ret til at stæmple Læren om det indogermanske Urfolk og dets Vandringer som en antropologisk Urimelighed, og naar han ser, hvor skarpt de ariske og semitiske Religioner staa og gennem Aartusinder have staaet mod hverandre, saa maa han have Ret til at værge sig mod disse „Kaukasiere", der skal omfatte baade Arier og Semiter som mod en psykologisk Umulighed; lad være at denne kaukasiske Race hører til Antropologiens hidtil urokkede Grundpiller, saa længe den religiøse Betænkelighed ikke er hævet, kan den dog ikke siges at staa fast. I bægge disse Tilfælde maa Mytologen have Ret til at nedlægge sit Veto, Ret til at bemægtige sig de forhistoriske Data og søge at ordne dem ud fra det, der for ham maa være det urokkelige Udgangspunkt.

Naar jeg her paa disse og endnu flere Punkter tager Ordet for nye Synsmaader, saa fremhæver jeg det altsaa udtrykkeligt, at det ene er mytologisk Interesse, der har tvunget mig ind paa disse Undersøgelser, og at det følgende

ikke er og ikke vil være andet end en Mytologs Forsøg paa at lægge sig de givne forhistoriske Data til Rette ud fra sit Synspunkt. Uden dette Aarhundredes talløse, saa skarpsindige og energiske Arbejder paa det forhistoriske Felt vilde det være Mytologien umuligt at vinde det faktiske Grundlag, det Fodfæste i Rum og Tid, der først tillader at tage nogenlunde sikre Skridt — maaske disse Blade til Gengæld dog ville have nogen etnologisk Interesse, være et lille Afdrag paa Mytologiens Taknemmelighedsgæld til Forhistoriens uforfærdede Pionerer.

Læren om det indogermanske Urfolk, dets Hjem og Vandringer er jo efter sin Natur en Hypotese, og man kunde ved første Øjekast tro, at den vel kunde erstattes af en anden Hypotese, men i sig lige saa lidt lod sig modbevise som bevise, og dog er der maaske, selv fraset dens iboende Urimelighed een Vej, ad hvilken den lader sig væsenligt bekræfte eller afkræfte, nemlig den forhistoriske Analogis. Der er jo dog Punkter paa Jordkloden, om hvis Bebyggelse og Folkeslægtskab man i det hele er enig, og maaske man dog ved at lægge dem til Grund og anvende de derfra abstraherede Regler paa Indogermanerne kunde naa til en, om ikke fuldstændig bevist, saa dog højst sandsynlig Løsning. Før jeg gaar over til disse Analogier, vil jeg dog et Øjeblik dvæle ved en enkelt forhistorisk Kendsgerning — den første, som styrkede min mytologiske Tvivl om Vandreteorien — og ved en mere almindelig historisk Betragtning. Kendsgerningen er den eskimoiske Kultur.

Man er vel saa langt fra Forestillingen om Naturfolkene som „vilde“, at man vil tillade mig dette Udtryk, i hvert Fald tilstaar jeg, at jeg finder denne Kultur, om den end efter Sagens Natur maatte stanse paa et langt tidligere Punkt, i sin Art lige saa mærkelig som den græske eller romerske, — tilmed har den det Fortrin at være fuldt ud original. Man har kaldt Sydhavsøboerne det

havbeherskende Folk og med Rette beundret den næsten amfibiske Færdighed, der gør dem det let under Farten at udbedre deres Skibe udenbords, ja om det skal være at forlade dem og svømme i Land hele Dagsrejser langt, men bedre Adkomst til Navnet har dog Menneskehedens ved Polarhavets Kyster glemte Forpost, Eskimoerne. I et Land, hvor Kulden tvang Beboerne til at leve indendørs, medens de fodhøje „Skove“ af Dværgbirk og Dværgpil end ikke gav det nødvendigste Brændsel, i et Land, hvor Sne og Is ikke nøjes med at dække Overfladen, men hvor man ofte i den aldrig optøede Jord finder mægtige Lag af den faste, klare Is, Lag, som kun bære nogle faa Tommer Ler og Muld til Næring for den sparsomme Plantevækst, i et Land, hvor altsaa kun Jagt var mulig som Levevej, og hvor der dog manglede Vildt, hvor enkelte Moskusokser, om Sommeren spredte Rensdyrflokke og endelig Isbjørnen var de eneste større Landpattedyr — i et saadant Land maatte Mennesket som selve Bjørnen blive Jæger til Søs, styrte sig i Havet, kæmpe med Sæl og Hval i deres eget Element og fra Havet hente alt lige til sit Brændsel. Det er den Opgave, Eskimoen har løst ved sin Kajak; han har forvandlet sig til en Havfugl, en Svømmefugl, eet Legeme med sin lille Skindbaad, vandtæt dækket overalt paa det ubeskyttede Ansigt nær, flyder han trods nogen And, lader ubekymret Bølgerne skylle over sig, følger den hurtigste Sæl og lader i dagevis Vind og Sø bearbejde sit blottede Ansigt i en Temperatur, der vilde tilintetgøre enhver europæisk Hud. Her er udført en Aandsbedrift, gjort en hel Række geniale Opfindelser, men fremfor alt lægge man Mærke til, i hvilken Grad hele denne Kultur er stedbundet. Alt: Kajak, Kastebrædt, Kastepil, Harpun, Fangeblære, Tranlampe og Trankogeapparat, hvor Trannen erstatter Brændsel, deres Bygningskunst, deres Samfundsforhold med denne ejendommelige Blanding af „Statssocialisme“ og Privateje, deres saa originale Retsforhold,

alt lige til deres begyndende Literatur og Kunst, hvorom Rink for Grønlændernes Vedkommende har givet os saa uskatterlige Oplysninger, alt er paa det nøjeste betinget ved Klima og Natur, født og udviklet paa Stedet selv. Naturforholdene stillede en til visse haard og vanskelig Opgave, men den er løst, og den har her, hvor alle andre Erhvervsgrene ere udelukkede, fundet sin eneste mulige Løsning.

Sæt, at en Erobrerstamme bemægtigede sig disse Kyster, hvad saa? Eet af to: enten maatte de tilegne sig den eskimoiske Kultur i eet og alt, gaa i Lære hos og blande sig med de indfødte for saa rimeligvis efterhaanden at forsvinde, assimilerede af den til Forholdene engang tilpassede Race, eller de maatte for bestandigt leve som fremmede Gæster, henviste til, hvad Eskimoerne kunde erhverve og kunde udsuges for, og hvad vilde saa følge? Naturnødvendigt at de tidligere eller senere blev svækkede, at Racen udartede og igen blev fortrængt af dem, hvis Livsblod det frugtbringende Arbejde uafbrudt fornyede. Jeg tror, at Slutningen er tvingende. og til Overflod har Historien to Gange bekræftet den. Et saa hærdet og energisk Folk som Nordboerne i Middelalderen formaaede ikke at sætte sig blivende fast paa et forholdsvist saa gunstigt Sted som Grønlands Kyster, — da Forbindelsen med og Tilførslen fra Moderlandet ophørte, sygnede Kolonien hen og blev overvundet og udryddet af de indfødte. Og endnu den Dag i Dag, hvor Grønland tilhører os, har vi med hele vor moderne Kultur kun kunnet føje lidt Bjærgværksdrift til som det eneste nye Erhverv; vi kan bedre udnytte de indfødtes Fangst som Handelsvare, men endnu som før er det den eskimoiske Kajak, der ernærer alt, hvad der lever deroppe. Lige saa lidt som den moderne Teknik har kunnet sætte noget nyt i Kajakens Sted, lige saa lidt har selv den smidigste og mest hærdede europæi-

ske Matros formaaet at tage Grønlænderens Plads i Kajakens hule Rum.

Falder der ikke herfra et ganske eget Lys over Teorien om den europæiske Urbefolkning, som blev sprængt af de indtrængende Indogermaner, og hvis Rester vi endnu skulle se i de pyrenæiske Basker og i Nordens Lapper? Mon den lappiske Kultur skulde være synderligt mindre ejendommelig og stedbunden end den eskimoiske? Næppe, og hvad vilde der være sket, hvis disse Ureuropæere fra deres mildere Klima og vildtrige Skove, med deres efter disse Forhold tilpassede Redskaber, Levesæt og Racetype, hvis de af en frembrydende Folkestorm vare blevne hvirvlede op til Polarhavets Kyst? De vilde være uddøde, slet og ret! Eller skulde maaske de uden Forbillede eller Vejledning, et to tre have løst den Opgave, som Nordboerne for et Aartusinde siden og Europæerne nu ikke kunne magte, skønt de have hele den eskimoiske Kultur for sig? Til visse ikke, og synderligt bedre var det næppe gaaet de mellemeuropæiske Stammer, der efter arkæologisk Ordre skulde gaa op og blive Lapper.

Hvor er da Lappen og Eskimoen komne fra? De ere udviklede paa Stedet selv. Saa snart vi bøje os for det Faktum, at slige Kulturer i deres samtlige karakteristiske Opfindelser ere stedbundne, at Kajaken ikke er slæbt derop fra Rinen eller Tranlampen fra Schwarzwald, men at det hele Træk for Træk er født og udviklet paa Stedet selv, saa snart vi gøre det, falder alt naturligt og let. Saa forsvinder alle intetsigende Forklaringer og forvirrende Mellemled, saa se vi i Eskimoen og Lappen Urmennesket (eller dog Urmongolen), som han maatte blive i sin sejerrige Kamp med netop disse Forhold. Det, vi behøve for at forstaa Udviklingen, er en endnu ubestemt Befolkning paa laveste Trin, som formaar at livnære sig ved det, Egnen umiddelbart byder, og som derved faar Tid til at tildannes og tillæmpes og vokse sig stor i denne haarde Moders

Arme, det, vi behøve, er Urmennesket med dets Minimum af Livsfornødenheder og dets som hele Jordens Bebyggelse viser ubegrænsede Tilpasnings og Opfindelsesevne. Franklins Skibsbesætninger med alle deres moderne Hjælpemidler døde Hungersdøden, hvor Eskimoen lever trivelig og glad, og Urmennesket har med sine nøgne Hænder kæmpet sig frem, hvor en Eskimostamme berøvet sine Redskaber vilde omkomme.

Saa ekstreme Naturforhold som Polarhavets ere sjældne, men om end langt mindre udelukkende, stiller dog ethvert Klima, ethvert naturligt Landudsnit sine særegne Fordringer til Beboerne, og overalt vil derfor den engang tillæmpede Befolkning have et stort Forspring fremfor senere Indtrængere. Hvis vi da et Øjeblik saa bort fra Dannelsen af de store udbredte Racer, hvorom senere, hvis vi støttet paa det udviklede paastod: al Kultur er stedbundet, ethvert Land stiller en Fordring, som Urmennesket indfrier, idet han, eftersom de tilbudte Hjælpekilder er, forvandler sig til Fisker eller til Jæger, eller Nomade, Agerdyrker, Bybeboer, Købmand etc., og den saaledes dannede Race er uudryddelig, den har i sin til den hele Sum af Naturbetingelser svarende Organisation og Levevis en Styrke, som vil lade den assimilere enhver fremmed Erobrertype eller i Tidens Længde afryste dens Aag, — hvis vi paastod det, saa vilde det dog være interessant at se, hvad Historien havde at sige dertil. Mylrer det i den historiske Tid med fortrængte og tilintetgjorte Folk, saa maa vi trods al Teori lade det samme gælde for den forhistoriske, viser derimod de historiske Racer og Nationer gennemgaaende Stabilitet, saa maa det i det mindste gøre os meget forsigtige med at antage det modsatte for Urtidens Vedkommende.

Lad os begynde med det nærmeste. 1660 mistede vi for bestandigt Skaane; det blev forsvensket hurtigt, energisk og fuldstændigt, kun Sprogforskeren og Etnologen

kan endnu i Ordforraad og Levevis finde Spor fra den danske Tid; Skaaningen har altsaa skiftet Nationalitet, men dette Skifte er for lidet og for let, til at der kan bygges noget derpaa. Naar den politiske og dermed følgende literære Adskillelse ikke var, vilde det ikke falde noget Menneske ind at gøre Dansk og Svensk til to Folk; Modsætningen mellem dem er forsvindende i Sammenligning med den mellem Nordtysker og Sydtysker, hvor f. Eks. baierske og holstenske Dialekter ere virkelige for hinanden fremmede Sprog, end sige mellem franske og engelske Befolkningslag, mellem Provencalen, Nordfranken og Bretagneren, mellem Irlænder, Højskotte og Englænder. Saa snart vi derimod komme til væsenlige Forskelle, saa se vi, at selv indenfor samme Race kan nærbeslægtede men udprægede Folk være skilte som ved en Mur. Gennem et Aartusinde har Slesvig været Danmarks Stødpude mod den overlegne tyske Kultur og Folkestrøm, og dog er det den Dag i Dag dansk paa sin sydlige Strimmel nær, og selv der kan man endnu helt nede i Angeln træffe Bønder, der saa gerne ville være tyske, men som dog føle en inderlig Lettelse, naar de fra deres fortvivlede gebrokne Plat kunne glide over i et ærligt bredt Sønderjydsk. Altsaa denne lille Strimmel Land, næppe maalelig paa et Verdenskort, med den alene og det endda kun til Dels har den tusindaarige Brydning mellem to saa nære Modsætninger som Dansk og Tysk kunnet forrykke den oprindelige Folkegrænse, det tyder ikke paa, at det nationale Stæmpel udslettes saa meget let. Samme Syn møder os ved Grænsen mellem germansk og romansk. Natten til den 28de September 1681 snege franske Soldater uden Spor af Grund, midt i den dybeste Fred sig op paa den frie Rigsstad Strassburgs Volde — sidste Led i den lange Kæde af Rænkespil og Vold, hvorved Elsass blev fransk; to hundrede Aar efter avlede den gamle Uret en ny, og atter mod sin Vilje blev Elsass igen tysk, men naar Land-

befolkningen ivrede mod Preusserne, gjorde den det i et Sprog, som selv den ukyndige kunde høre var tysk i Rod og Grund. Hverken den forløbne Tid eller Kærligheden til det nye Fædreland havde formaaet endogsaa blot at omdanne Sproget. To Aarhundreder ere et lille Spand af Tid, men for os, der Dag for Dag modtage en Sum af Indtryk, hvortil der tidligere vilde kræves Aar, er det en lang Tid; det kan sættes ligt med Aartusinder i den forhistoriske Periode. Lad os gaa længere tilbage, tilbage til Folkevandringen. Her er det ydre Apparat saa gevaltigt som muligt; allerede i andet og tredje Aarhundrede have vi de store markomanniske og alamanniske Forspil, og derefter skyllede en næsten uafbrudt germanisk Folkebølge ind over det værgeløse Kejserrige; ikke at tale om de blot ødelæggende Sværme, have hele seks Folk — Vestgoter, Vandaler, Østgoter, Longobarder, Burgunder og Franker — stiftet germanske Stater paa romersk Grund, og hvad blev saa Resultatet? I Nordafrika træffer man Individer med lyst Haar og blaa Øjne, i hvem man længe saa en vandalsk Efterslægt, men senere har det vist sig, at det var Berbere, der varierede paa Højsletterne af klimatiske Grunde; i hele Afrika ikke en Vandal at øjne! Og nu de af Germanerne saa gennempløjede Lande, Italien og Spanien? De ere, hvad de vare før, romanske i Type, Tunge og Kultur. Den store Folkebølge efterlod sine Mærker, og dog ere f. Eks. de germanske Laaneord, der benyttes i Syden, færre end de romanske Ord, vi bruge her i Norden, hvor den romerske Ørn dog aldrig har bredt sine Vinger. Som det sømmer sig Naboer, har Germaner og Romaner laant og lært af hverandre, de sidste have optaget vore Rets- og Statsideer, medens vi have tilegnet os deres Videnskabelighed, Literatur og Kunst, men endnu i Dag som i den fjerneste Oldtid danne Alper og Pyrenæer den urokkelige Folkegrænse. Men Kelterne? At de forsvandt fra Jordens Overflade, det veed vi da.

Det keltiske Gallien blev jo romaniseret og det keltiske Britannien germaniseret. Til Gengæld bleve da de indtrængende Franker assimilerede af Keltoromanerne, og med Kelterne selv er det saa som saa. Vi veed jo dog alle, at det franske Folk i fysisk Type og Nationalkarakter har bevaret et overvejende keltisk Præg, at Nutidens Parisere ere let genkendelige i Cæsars Galler: netop den Sejghed, hvormed det keltiske Grundelement i Blandingen har holdt sig, synes mig her det mest paafaldende, og hvor som helst man fortæller os om en forsvunden Urbefolkning kunne vi støttede paa det franske Eksempel forlange, at man skal paavise os dens Spor i de senere Beboeres Type og Art, før vi tro paa den. Og nu England? Man gaa dog op i Underhuset, der vil man snart faa at vide, om de keltiske Irer, de keltiske Højskotter og Walliserne ere forsvundne af Jorden. Det keltiske Eksempel har aabenbart to Sider. Selv om vi se bort fra, at Irland maaske endnu kunde blive et eget Led i en keltisk-angelsaksisk Union, saa viser det, der er sket, os uomtvisteligt, at en Race, om den end for bestandigt mister sin Selvstændighed og sit Sprog, dog i Type og Folkekarakter ikke lader sig udrydde, og at det efter et mere end tusindaarigt Tryk endnu har Tendens til at regenerere som Folk. Dette sidste træder endnu skarpere frem, naar vi vende os mod Øst. I det femtende Aarhundrede erobrede de mongolske Tyrker Balkanhalvøen; de tog den og de bevarede den ved Ild og Sværd, for et godt Ord spiddede, skændte og nedsablede de de overvundne, hvis Undergang syntes vis, men da de europæiske Stammefrænder rakte de undertrykte en hjælpende Haand, hvad saa? Da skød de græske og slaviske Nationaliteter op under det tyrkiske Aag som Foraarssæden under Sneen, friske, livskraftige og uskadte. At Tyrkerne i Landsbyerne paa deres egen Grund aftog i Tal, medens den slaviske Befolkning tiltog, det er maaske Historiens bedste Bevis for, hvad det vil

sige at sidde paa sine Fædres uregne Jord. Tyrkerne formaaede ikke som Angelsakserne at løse den Kulturopgave, det erhvervede Land stillede dem, de var og blev Erobrere, fremmede paa Stedet, Gæster, levende paa et Besøg, der nødvendigt maa tage Ende, og hvis Spor hurtigt vil udslettes. De nyeste Begivenheder har jo gjort det klart for enhver, at om flere eller færre Aar vil Balkanhalvøen igen tilhøre Slaver og Græker, som om Tyrkerne aldrig havde været. Lige saa lidt har Tyskerne, skønt Slaver og German tidligere gentagne Gange synes at have trængt hinanden frem og tilbage fra Weichselen mod Oder og fra Oderen mod Weichsel, lige saa lidt har de trods deres overlegne Kultur formaaet at fortyske Befolkningen i virkeligt slaviske Lande. Tag f. Eks. Bøhmen, her ere Enkelthederne og Tallene saare lærerige. Efter i sekshundrede Aar at have staaet under egne Fyrster blev Bøhmen fra 1306 af paafaldende hurtigt og fuldstændigt germaniseret, indtil den nationale Reaktion i Hussittertiden lige saa hurtigt afrystede det tyske Præg. Saa steg den tyske Bølge igen, og 1620 efter Slaget paa det hvide Bjærg opgav Bøhmerne selv deres Sag som tabt og vandrede ud; *af deres tre Millioner var der tredive Aar efter kun syv hundrede tusind tilbage*, medens tyske Indvandrere fyldte Hullerne. Og dog vaagnede det nationale Liv paa ny 1848, og dog er Prag, den bøhmiske Tyskheds Hovedsæde, nu en helt igennem czechisk By, ja for en Snes Aar siden talte Prag 124,000 Indbyggere, hvoraf — 8000 tyske! Det er i Sandhed højrøstede Tal. Lad os saa gaa længere mod Øst. De indogermanske Folk i Asien ere atter og atter blevne overskyllede og sprængte af de fjendtlige Racer i Nord og Sydvest, af Mongoler, Øsbeger, Seldschuker, Tyrker og Arabere, og her som ved Kelterne træffe vi i Østturkistan Stammer af udpræget asiatisk Type, men som tale tyrkiske Sprog. Dog er dette kun Undtagelsestilfælde, i det store og hele ere Forholdene som før: selvstændige og afhængige,

mægtige og svage, dukke de indogermanske Stammer, Belutscher, Afghaner, Nyperser, Tadschiker, Kurder, Armener, Osseter og hvad de alle hedde, op af det mongolske Folkehav og række hverandre Haanden tværs gennem Asien. Endnu ere alle Betingelser til Stede for, at den indogermanske Ring igen kan knyttes og ariske Tungemaal lyde fra Himalaya og Hindukush til Atlanterhavet. Her som ved Balkan kan den stærke Forrykkelse af den mongolske og ariske Races Grænser endnu vise sig kun at være en historisk Episode. Mon nu de andre Racer, hvor de høre hjemme, ere mindre sejge end Indogermanerne? Lad os tage Ægypten. I halvtredje Aartusinde, siden Sargons og Assarhaddons Dage, har det været en Spillebold for alle mulige — assyriske, babyloniske, persiske, græske, romerske, middelalderlige og moderne — Erobrere, og dog gaa de gamle Ægyptere lyslevende igen i den nuværende Landbefolkning, og det Hoved, Nutidens Fellah om Aftenen lægger til Hvile i sin Lerhytte, viser nøjagtigt det samme Gennemsnit — Breddetal 71,4, — som det Mumiehoved, der sover sin femtusindaarige Søvn i Pyramidegravene. Mere Bevis have vi næppe Behov.

Ved Siden af disse direkte Vidnesbyrd er der endnu en dobbelt Række tilsyneladende Undtagelsestilfælde, som støtte Sætningen om Folkenes Stabilitet.

Beslægtede Stammer som de germanske i Mellemeuropa, de indianske Jægerstammer i Nordamerika ved Opdagelsen eller de arabiske Nomadestammer i Syrien, som vi kende dem fra den jødiske Oldtid, de synes ofte i det mindste periodevist at leve i en Tilstand af hvileløs Uro, som uden Ophør lader den ene fortrænge og forskyde den anden. Vel er vore Efterretninger saa sparsomme, at vi kun sjældent kan vide, om de nye Navne, der til forskellige Tider dukke op paa samme Plet Jord, betegne en blot politisk Magtomordning eller en virkelig Folkeforskydning, dog at en saadan delvist har fundet

Sted, tør vi anse for utvivlsomt, Men Forklaringen her er den samme som ved Skaane. Stammer med væsenligt samme Kultur, af samme Type, boende i ensartet Klima under lignende Naturbetingelser med Tungemaal af samme Æt, de kunne principielt set i det uendelige afløse hverandre, netop fordi Sondringen mellem dem er, hvad vi senere ville kalde tertiær, kun betinget ved det samme Lands ydre Leddeling i Flodgebeter, ved Højdedrag etc. Deres Forskydninger er at betragte som en Bevægelse indenfor samme Vand: Bølgerne kan rejse sig mod og fortrænge hverandre, men det hele er Søens Egenbevægelse, og det hindrer ikke, at Søens Bred, at Grænsen mellem Land og Vand stadigt er lige fast.

Dernæst har de moderne europæiske Kolonier paa mange Punkter fortrængt de oprindelige Beboere, hvorpaa Nordamerika jo er det største Eksempel. Her synes Læren om de indfødte Racers Fortrin jo virkelig at være omstødt, men lad os dog se. Hvorlænge de amerikanske Kolonier maatte kæmpe sig frem under de vanskeligste Forhold, hvilken uhyre Sum af Menneskeliv og Kapital, øvet Arbejdskraft og teknisk Dygtighed, Europa maatte skyde til, inden Amerika naaede sin nuværende Magtstilling, det vil vi forbigaa, men lad os prøve at uddrage Læren af det, der her er sket, bringe det paa Formel. Den maatte lyde: naar et indvandrende Folk er i Besiddelse af en Kultur, der sætter det i Stand til at naa en Befolkningstæthed, tyve, ja hundreddobbelt større end de indfødtes*), da vil de sidste blive fortrængte. Men dette vil jo igen sige, at Urbeboerne ikke, eller rettere endnu ikke, har løst den Opgave, Naturforholdene stillede dem, at de lig Indianerne levede som spredte, faatallige Jægere

*) Man har beregnet, at en Jægerstammes og en moderne Industristats Befolkningstæthed forholder sig som 1 til 560.

i et Land, hvor Agerdyrkernes Landsbyer kunde rejst sig i Sigte af hverandre hele Fastlandet over, og derfor maatte de vige Pladsen for et Folk, som fuldt ud kunde benytte Landets Hjælpekilder. Dette bekræfter altsaa vor Paastand, ja er kun det negative Udtryk for den positive Regel, vi opstillede: løser Urmennesket Opgaven, er den dannede Race uudryddelig, løses Opgaven ikke, vil Racen blive udryddet. Videre: hvis vor Regel holder Stik, maatte vi vente, at de indfødte, saafremt de kunde og vilde tilegne sig den nye Kultur, selv maatte tiltage i Tal og saaledes delvist sætte Grænse for Indvandringen. Og ogsaa dette synes at skulle bekræfte sig. Som bekendt har man hævdet lige det modsatte: at Naturfolkene maatte uddø, naar de kom i Berøring med Europæerne, men herom læse man kun Waitz-Gerlands Antropologi, en af de ædleste og humaneste Bøger, der er skrevet. Naturligvis, naar et lidet forsøgt Naturfolk pludseligt stilles lige overfor en Modstander, med hvis Magtmidler de i ingen Henseende kan maale sig, naar de udsættes for europæiske Laster og Sygdomme, decimeres ved Spiritus, Kopper og Syfilis, naar de udsuges af samvittighedsløse Handlende og kun altfor ofte betragtes og misbruges, som var de ringere end Dyr, saa er det rimeligt nok, at de ikke ile med at tilegne sig en Kultur, der tilbydes dem paa den Maade, og at de som de af Spanierne saa rædselsfuldt mishandlede Beboere paa Marianerne virkeligt true med at dø ud*). Men overalt, hvor de protestantiske Missioner har øvet

---

*) Ogsaa under vort, relativt dog saa milde Herredømme er Grønlænderne aftagne i Tal. Om Grundene hertil og Nødvendigheden af i en ganske anden Grad at sætte sig ind i og respektere de indfødtes ejendommelige Kultur og Samfunds ordning har H. Rink i Stenstrups *Dansk Maanedsskrift* 1862, Tillæget. og i andet Bind af sit klassiske, langtfra nok paaskønnede Værk, *eskimoiske Eventyr og Folkesagn,* talt med udtømmende Sagkundskab.

deres velsignelsesrige Virksomhed, og hvor Moderlandenes Regeringer har tvunget Kolonisterne til at behandle de indfødte lidt mere ligeligt og retfærdigt, der har Bladet vendt sig. Paa mange af Sydhavsøerne, hvor Befolkningen i lang Tid Aar for Aar aftog med 4 ja 8 Procent, er den nu i Tilvækst; paa Ny Zeeland have Maorierne forbausende hurtigt sat sig ind i de europæiske Forhold, drive Handel, Haandværk og Skibsfart og have deres Konto i Banken trods nogen af de hvide, ja selv for Nordamerikas Vedkommende kunde Waitz allerede 1862 nævne en lang Række spredte Indianergrupper, Irokesere, Delawarer, Ottawaer o. s. v., som boede i gode Blokhuse med indhegnede Marker og store Kvægbesætninger eller i Byer med velindrettede og møblerede Huse, som drive Væverier eller Bjærgværker, som havde egne Lærere og Præster og talte velhavende Haandværkere og rige Købmænd mellem sig, og som alle vare i Tilvækst. Overraskede paa et altfor tidligt Udviklingstrin af en uendeligt overlegen Kultur, tilmed tilbagestødte, hadede og forfulgte af dem, de skulde lære af, maatte det nødvendigt tage Tid inden de kunde vinde med, men endnu er der næppe noget Punkt, hvor de have sagt deres sidste Ord, endnu vil de sikkert Fod for Fod vinde mangen en Plet af deres Fædres Jord tilbage*).

---

*) Kaste vi herfra et Blik paa Nordens politiske Historie, saa se vi, at de tre Riger hidtil har lidt to virkelige og smertelige Tab: — Slesvig, som altid har været dansk, og Finland, som dog ønskede at være svensk — men heller ikke flere. Hverken Sverig eller Danmark led Skade ved at miste deres tyske Besiddelser, de vare under vort Herredømme lige saa tyske, som de ere nu, og vilde sikkert vedblevet at være det, og om Skaane og Norge slutte sig til Danmark eller Sverig, det er kun som en ny provinsiel Inddeling, det gør Norden og den skandinaviske Stamme hverken rigere eller fattigere. Det ængstelige er kun, at vi endnu ikke har lært, at det at hævde sig udadtil mod enhver væsenligt forskellig Race og indadtil at

Saa er der kun eet igen: hvad lærer de ældste historiske Efterretninger, vi i det hele besidde, os om Racernes daværende Udbredelsesforhold? At de vare de samme, som de ere nu! Femtenhundrede Aar før Kristus steg de ariske Kossæer, de nuværende Kurders Stamfædre, ned fra Irans vestlige Grænsebjærge — der, hvor Kurderne bo den Dag i Dag — og tillod sig at erobre Babylonien; en af deres Konger, den brave Agukakrime, foreløbigt[1]) Indogermanernes ældste historisk sikrede Helt, har efterladt sig en righoldig Indskrift. Allerede dengang dannede altsaa Zagrosbjærgene Grænsen mellem det semitiske Mesopotamien og det ariske Iran, og Brydningen mellem Racerne var i fuld Gang. Ja hvad mere er, de sagkyndigste og besindigste Historikere har af Ægyptens ældste Indskrifter sluttet, at Ægypterne allerede ved deres historiske

---

sammenarbejde enhver uvæsenlig provinsiel Forskel til en national Enhed, at det er to Sider af samme Sag, at man ikke kan forsømme det sidste uden at miste Evnen til det første. Det mistrøstige er, at den dog saa nærliggende Opgave at danne eet nordisk Rige, een nordisk Hær. eet nordisk Skriftsprog, at den ikke er sin Løsning et Haarsbred nærmere, end den var for femhundrede Aar siden. Det fortvivlede er, at Venstre i alle tre Lande, om end særligt fremtrædende i Norge, har kastet os ind i en Bygdepolitik, der uden historisk Syn, fremmed for enhver Enhedstanke, tværtimod sætter enhver lille provinsiel Ejendommelighed i Drivhus og gerne gjorde ethvert „Landsmaal“ til Skriftsprog, en Søndringens og Splittelsens Politik, som i sin yderste Konsekvens vilde tilintetgøre al nordisk Almenfølelse og berettige de russiske og preussiske Grænsepæle til engang at holde Møde i Midtsverrig. Hvor er det ikke et Tidernes Tegn, at under den hidsige Strid om Kjøbenhavns Befæstning, der for Øjeblikket føres herhjemme, er der ingen af Parterne. hverken Højre eller Venstre, der med en Stavelse har antydet, at dette Spørgsmaal ikke er et udelukkende dansk, men tillige et nordisk.

[1]) Hvis Elamiterne, som ikke var urimeligt, skulde vise sig at være Indogermaner, vilde den store Tempelrøver Kudurnanchundi have næsten otte hundrede Aars Forspring.

Tids Begyndelse, altsaa en fem tusinde Aar før Kristus, vare blandede, i det østlige Delta med Semiter og paa Vestgrænsen med Libyer, medens Negerfolk boede i den øvre Nildal mellem første og fjerde Katarakt, altsaa ganske som i den romerske Tid eller som nu. En saadan Efterretning er jo et tveægget Sværd: naar vi, saa langt vi i det hele historisk kunne naa tilbage, finde endogsaa alle de mindre Raceafskygninger fuldt udviklede, saa røber det os jo Historiens Afmagt til at lære os noget som helst om, hvorledes disse Afskygninger bleve til, men det godtgør dog tillige, at ere de engang dannede, er deres Stabilitet efter menneskelig Maalestok ubegrænset.

Selvfølgeligt *beviser* alt dette intet for den forhistoriske Tid, hvor Forholdene maaske vare ganske andre, men vi maa dog her som overalt slutte fra det, vi veed, til det, vi ikke veed, og det udviklede er nok til at gøre det rimeligt, at hvis vi kunde gaa endnu nogle Aartusinder tilbage, vilde vi træffe Racer og Folk i Færd med at udvikle sig netop i de Lande, hvor de bo nu, indenfor de Grænser, som hele den historiske Tid med dens vældige mekaniske Tryk og Vandringer næppe paa et eneste Punkt har kunnet væsenligt forrykke. Det er nok til at advare os mod at ødsle alt for stærkt med forsvundne Urbefolkninger og lade Kulturerne alt for tit holde Flyttedag Jorden over. Det er i hvert Fald nok til at lære os, at en Kultur ikke er noget, man kan putte i Lommen og sans façon tage med til fjerne Egne og fremmede Klimater, men at den netop bestaar i et ved Aartusinders ihærdigt Arbejde indøvet Sammenspil mellem et Land og dets Beboere.

Hermed haaber jeg Læseren er stemt til ikke at klynge sig altfor haardnakket til Vandreteorien og gaar altsaa over til de antydede forhistoriske Analogier. Jeg begynder med Amerika.



Heldigvis er alle Forskere enige om, at Nord- og Sydamerikas samtlige indfødte Beboere ere af een Race, hvis mangfoldige Sprog og Dialekter høre til samme udprægede Type, medens tillige de fleste og nyeste Forskere hævde, at denne Race oprindeligt er indvandret over Beringsstrædet som et Sideskud af den mongolske Stamme. Dette sidste lader jeg foreløbigt staa hen; vi vil faa nok at gøre med at gennemtænke det første.

Altsaa: hele den nye Verden beboet af een Race med oprindeligt eet Sprog — ja det kan glide det uindviede Øre forbi som en ligegyldig Lyd, og dog er det ret, hvad Goethe har kaldt en aabenbar Hemmelighed, det er en Kendsgerning af første Rang, som i sine stumme Skrifttræk gemmer Lovene for Jordens første Bebyggelse, som, blot Ordene læses, tillader os ligesom at gribe det med Hænderne, hvorledes Sprog og Folk blive til.

Thi hvad vil det sige? Hvorledes skal vi oversætte dette, at Huronen ikke kan afledes fra Eskimoen, Azteken ikke fra Botocuden eller Apachen, men at der bagved alle disse Hundreder af Stammer, med deres saa forskellige Kultur og Tungemaal ligger den samme oprindelige Folketype, det samme oprindelige Sprog? Det siger jo med rene Ord, at Indvandrerne har holdt sig uforandrede, medens de bredte sig over en Strækning Hundreder af Mile længere end den mellem Vardøhus og Kapstaden, mellem Norges Nord- og Afrikas Sydspids, at det samme Tungemaal engang har lydt uforandret fra det nordlige Polarhav til Sydens Is, gennem tempererede og tropiske Klimater, under de videst forskellige Naturbetingelser. Og saa er denne næsten forstenede Ensartethed blevet afløst af den blødeste Omdannelighed, indtil hvert Klima, hver Egn har faaet Beboere efter sit Særpræg, indtil det hele er udmundet i en saa broget Mangfoldighed af Nationer og Sprog, at end ikke Afrika kan opvise Magen.

Dette er den bogstavelige Oversættelse af Kendsgerningen; lidt friere og forstaaeligere gengivet: der gaar en kulturløs Udbredelsestid forud; først naar Landet er optaget, naar hver Kreds af Beboere er henvist til sit eget Omraade, først da er det Kulturarbejdet og dermed Sondringen tager sin Gang.

Saa gælder det da at anskueliggøre sig de to Stadier, se hvorfor de vandrende Slægter holdt sig ensartede, hvorfor og hvorledes de senere skilte sig i Sæder og Sprog.

Hvad veed vi om Indvandrerne? At de stod meget lavt. Vi veed det, fordi de kom med tomme Hænder, fordi de ikke har tilført Amerika nogen som helst af Asiens Rigdomme, ikke et eneste asiatisk Husdyr, ikke en Kulturplante, ikke en Kornart,[1]) de har forladt den gamle Verden før deres nordasiatiske Slægtninge havde lært at behandle Jærnet, at brænde Leret, ja blot at tæmme Hunden. Vi veed det endnu mere, fordi der næppe er et eneste mere kunstfærdigt og karakteristisk Redskab fælles for Nord og Sydamerika, det er alt fundet senere. Og vi veed det, fordi Eskimoernes Sprog i enkelte Hovedpunkter skiller sig fra alle andre amerikanske, dannende et Mellemled mellem dem og de nordasiatiske. Da Urmongolen gik over Beringsstrædet har han ikke medbragt andet end sit Racepræg, de allertarveligste Redskaber og et begyndende Sprog med endnu saa svagt udviklet Type, at det kunde afgive Grundlag saa vel for de strengt polysyntetiske som for det eskimoiske og for Nord-Asiaternes Agglutination.

Saa veed vi ogsaa omtrent, hvorledes de har levet. Naar vi nemlig lige til den nyeste Tid fra Sydhavets Øer,

[1]) Om disse og alle de følgende Fakta henviser jeg engang for alle til Waitz-Gerland, Peschel-Kirchhoff, Rauber eller en hvilken som helst anden nyere arkæologisk eller antropologisk Haandbog.

fra Afrika og Amerika selv høre om Folk, der spise, ikke blot Frøer og Firben, Rotter og Mus, men snart Edderkopper, snart Biller, Pupper, Larver, Insektæg, ja Orme lige til de større Dyrs Indvoldsorme, som spise Lavarter, saftfulde Blomster, Harpiks og Gummi, ja Fedtsten, „rødt Ler“ og flere Jordarter og med Begær kaste sig over selvdødt, stærkt forraadnet Vildt, f. Eks strandede Fisk, og naar dette for en Del endogsaa gælder ellers rigt udviklede Jæger og Fiskerfolk med begyndende Agerdyrkning, med faste Boliger, gode Redskaber, Kogekar etc., saa kan vi sige os selv, at vore Urmongoler have været, hvad man med kun halv Ret har kaldet de laveste sydvest-australske Stammer: et altædende Vandrefolk, Samlere i Ordets strengeste Forstand. Om deres Hovednæring end har været Skaldyr, Muslinger og Snegle tillige med Rødder og Frugter og de smaa Pattedyr og Krybdyr, som vare lettest at fange, saa har de dog bemægtiget sig alt, hvad spiseligt faldt dem i Hænde, og de har maattet gøre det, for at leve, thi de var henvist til det, der løb, krøb, voksede eller laa dem i Hænde eller dog kunde indfanges ved de tarveligste Redskaber til Slag og Kast. Havde de været et udviklet Jægerfolk, kunde de senere amerikanske Folkeslags Vaaben ikke varieret som de gøre det nu, og saa kunde deres Sprog ikke været saa ubestemt i Type. Peschels Paastand at de kom med Bue og Pil, er uden Støtte og en contre-sens.

Man ser let, at dette er et Hovedpunkt. Det er netop dette lave Udviklingstrin, der sætter Urmongolen og engang har sat Urmennesket i Stand til at løse den store Opgave at befolke Jorden. Naar man atter og atter har undret sig over at de asiatiske Indvandrere ikke toge deres Husdyr og dyrkede Planter med eller støttet derpaa med Waitz og saa mange andre endog har nægtet Muligheden af en asiatisk Indvandring, saa tør man vel hertil sige: ja, hvis Urmongolen ikke var kommet, saa vilde

Amerika ganske vist til syvende og sidst, i den nyeste Tid, ad Søvejen, med stort Besvær, gennem Aarhundreders Kolonisation med uafbrudte Tilskud fra Moderlandet, være blevet befolket fra Europa eller Kina-Japan, men i den hele Række af Aartusinder, der maa være henrundne fra de første Særfolk og Særsprog dannedes til de seneste og højeste Samfund raadede over hele deres uhyre Sum af Hjælpekilder, i den Mellemtid og for alle de mellemliggende Kulturtrin vilde Opgaven været uløselig. Man betænke dog, hvad Nutidens Opdagelsesrejsende har lidt, f. Eks. i Australien eller Afrika. Naar de paa egen Haand drog gennem tyndt befolkede Strækninger eller som Stanley med talrige indfødte Ledsagere kom til Egne, der var fremmede for deres Følge, hvad levede de saa af? Mon af Opholdsstedets naturlige Hjælpekilder, som maaske tilmed blev fordoblede ved deres egen overlegne Indsigt? Aah nej, bragte de ikke med eller fik de ikke tilført, hvad de skulde bruge, saa var det kun de paa Stedet fødte og tilvantes Udnytten af Egnens Hjælpemidler, deres opsparede tilberedte Forraad, der mere end een Gang frelste dem fra Hungersdøden. Tag saa prægnant et Eksempel som Kaptajn Freemonts Undersøgelsesrejser i Utah og Oregon-Gebetet paa en Tid, hvor Landet i sine Hovedtræk var bekendt og Stillehavskysten allerede var koloniseret. Efteraaret 1842 f. Eks. forlod han Trugene ved Kolumbiafloden, for at vende hjem over Klippebjærgene: 25 unge kraftige Mænd, mest Jægere og Snaresættere, til Dels kendte med Egnen, droge de ud med talrige Heste og Muldyr og alle Fornødenheder, men hvad skete? De maatte opgive deres Rute, søge Redning hos Nybyggerne i Øst og efter faa Maaneder se vi dem bryde sig Vej ned ad Sierra Nevadas Skraaninger, trækkende deres sidste halvdøde Dyr efter sig, selv Undergangen nær. Og dog kom de, selv her i disse Sneørkener,

Dag for Dag forbi spredte Indianerhytter, til hvis stegte Olden og Fyrrefrø de maatte ty, for at friste Livet. At se disse de forenede Staters Udsendinge, valgte og udrustede med Amerikanernes sædvanlige praktiske Sans, at se dem forrevne, forsultne, trætte til Døden og for enkeltes Vedkommende til Afsindighed, at se dem i de vinterlige Bjærges Øde omringe tre Indianerkvinder, som i bedste Velvære nok saa frejdigt vare dragne ud for at afvinde den pletvist optøede Jord en første Foraarsgemyse, det er den bedste Illustration, man kunde ønske sig, til Teksten om Naturmenneskets uomtvistelige Overlegenhed paa dette Punkt; han kan trives ved den haardeste Naturs sparsomme Gaver og han forstaar at finde dem. Lad os gøre Eksperimentet, lad et virkeligt Kulturfolk bryde op inde fra Asien for at befolke Amerika. De skal komme med Husdyr og dyrkede Planter og maa altsaa allerede have drevet Agerbrug, de har da haft faste Boliger, gode Klæder, nærende Føde, regelmæssige Maaltider, de skal medføre Avlsdyr og Saasæd, Redskaber og Husgeraad, Klæder og Vaaben, de komme med Kvinder og Børn, og ere de blot nogle faa hundrede Mennesker, vil et tusinde Lastdyr eller Trækdyr ikke være for meget. Sæt nu de ved et eller andet Mirakel var komne gennem Nord-Sibiriens Ørkener og over til Amerika, hvad saa? De vilde have flere Aars Rejse, før de naaede til Egne, som svarede til deres Hjemstavn og tillod dem at anvende deres tilvante Kulturarbejde, de vilde bruge Maaneder for at omgaa rivende Floder og uvejsomme Bjærge, de maatte overvintre paa Steder, hvis Hjælpekilder de ikke kendte, de vilde atter og atter træffe Ødemarker og tætte Naaleskove, som ikke gav Foder for deres Dyr, deres Heste vilde styrte eller blive spiste, deres Saasæd gaa med til Føde, alt som deres Klæder sledes, deres Vaaben og Redskaber sløvedes, vilde de savne deres gamle Materiale

for at forny dem, Kvinder og Børn vilde dø af Savn og Anstrengelse, en Haandfuld halvnøgne sletbevæbnede Mænd vilde endnu friste et ynkeligt Liv ved Jagt paa Dyr, hvis Vaner, ved Søgen efter Planter, hvis Værdi og Voksesteder de ikke kendte, og tilsidst vilde de gaa til Grunde alle som een. Sæt ogsaa, at Egnen kunde ernære en dobbelt saa talrig Samlerhorde, det hjælper ikke; en Slægt, der gennem Aarhundreder er vant til rigelig og kraftig Føde. vilde oprives af Sygdom, selv om den forstod at føre et saadant Liv, hvad den tilmed aldrig kunde faa Tid til at lære.

Tag saa Urmongolen. Han med sine tomme Hænder, sine faa Fornødenheder, sin mod alle Afsavn hærdede Natur, han kan løse Opgaven, og han kan det fremfor alt, fordi det hele for ham ikke er nogen Rejse, ikke paa noget Punkt medfører et nyt Levesæt. Han er den samme øst som vest for Beringstrædet. ved Nordamerikas som ved Sibiriens Kyster og Floder; her som der fører han sit hjemløse Omstrejfer-Liv, hvis Retning udelukkende betinges af Hensynet til Næringen. Ofte vil det vaagnende Dyre- og Planteliv om Sommeren kalde ham ind i Landet, medens han mod Vinteren vil søge ud til de aabne Vande, men her er ingen Regel; hvor der f. Eks. er rigeligt med Amerikas store spiselige Olden, vil han netop ty til Skovene om Vinteren, for om Vaaren at træffe Fisken paa dens Legepladser etc. Landets Leddeling vil medføre en tredobbelt Indvandrerstrøm; een vil følge Havet mod Nordost og hurtigt blive fremmed for de andre (det se vi paa det eskimoiske Sprogs Særstilling), en anden vil bemægtige sig Landet mellem det stille Hav og Klippebjærgene, en tredje vil langs med Klippebjærgenes østlige Afløb drage ned mod de store Søer og Atlanterhavet, for tilsidst i Meksiko at støde sammen med sine østlige Brødre, men forøvrigt har alt været saa planløst og usystematisk som muligt, paa hvert enkelt Punkt snarest som en Ud-

straaling fra et Centrum. Hvor og naar som helst vi dvælede ved en enkelt Familie eller Horde, vilde vi finde den Aar for Aar, Sommer og Vinter, gaa de samme Veje frem og tilbage, de samme Veje som dens Fædre gik — indtil de blev for mange til at leve der, indtil de lidt efter lidt drog nyt Omraade ind under sig, indtil Egnens Befolkning maaske efter et Par Aarhundreder var fordoblet og vi ved Siden af den gamle Horde fandt et nøjagtigt Aftryk af den, der førte det samme strejfende Liv nogle faa Mil længere nede eller inde. Dette samme foregik samtidigt paa mangfoldige Punkter, men det har været en Bevægelse, der tog Aartusinder. Netop derfor talte jeg før om en Udbredelses- ikke om en Vandretid; de rejste ikke, de vandrede ikke, men de voksede sig ud over Landet, de befolkede Jorden som en Plante, ja som et Skovtræ klæder den: først bliver det stort paa sit Sted, saa kaster det sit Frø, der finder sig Plads umiddelbart omkring det, og saa fra flere og flere Vækstpunkter søge de levende Spirer længere og længere ud.

Saaledes kan Opgaven løses, thi idet Landet saaledes indvindes ligesom Tomme for Tomme, kommer Indvandreren aldrig ny og uerfaren til det nye Klima, den nye Flora og Fauna. Stadigt støttet til det kendte gamle, strækker han sine Følehorn saa langsomt og forsigtigt frem, at han kan naa næsten fra Pol gennem Ækvator til Pol igen, uden at det enkelte Individ bevidst kommer til at lide under eller blot mærke Overgangen. Og kun saaledes faa vi, hvad vi ovenfor ved Eskimoerne og hvad vi ved enhver ejendommelig Kultur maatte kræve, nemlig en hjemmevant Befolkning, i Slægtled læmpet og tilpasset efter Stedet, som kan nære sig af hvad Egnen umiddelbart giver og som saaledes har Tiden for sig, *Tiden til* at foretage den hele Række ofte saa komplicerede *Opfindelser*, der maa til for at netop dette Lands ejendommelige Rigdomme virkeligt kan udnyttes.

Altsaa: naar Indvandrerne havde fundet en Egn med heldige Livsbetingelser, hvorfor blev de der da ikke? Jo vist blev de der, de blev der i den Grad, at man oftest finder deres Efterkommere paa Stedet den Dag i Dag, men tillige skød de langsomt den overstigende Befolkning ud over Omegnen. Og hvorfor gjorde de det? Hvorfor udbyttede de ikke straks Egnens Hjælpekilder bedre og bedre, hvorfor skyndte de sig ikke at blive Jægere, Nomader, Agerdyrkere, ja et Industrifolk, i Stedet for maaske mangen en Gang at glide ud over fattigere Egne med knappere og haardere Livsvilkaar? Ja dette er igen et Hovedpunkt, som direkte fører os over til det andet, det folkedannende Udviklingsstadie.

Urmongolen er vedblevet at udbrede sig, saa længe der kun var Mulighed for endnu at finde ubenyttet Land, ganske simpelt fordi Inertiens Lov gælder for Mennesket og Samfundet lige saa vel som for Legemernes Verden, fordi alt maa have sin tilstrækkelige Grund, fordi Overgangen til et helt nyt Levesæt kun iværksættes ved den højeste Anspændelse af alle den enkeltes og Stammens Kræfter og derfor fordrer sin gode og meget tilstrækkelige Grund.

Nød lærer nøgen Kone at spinde, og saa længe hun ikke enten fryser eller skammer sig, saa længe spinder hun ikke, — det er en Erfaringssætning, der genfindes snart i alle Folks Ordsprog. I vore moderne, til det fineste leddelte Samfund med deres feberhede Virksomhed er Fremskridtet ligefrem organiseret; her kan det synes anderledes og her har virkeligt den sjælelige Drivkraft, den indre Nødvendighed, til Dels afløst den ydre, men hvad der her er vanskeligere at se, det ligger paa de tidligere, mindre sammensatte Trin klart for ethvert Øje. Menneskeaandens Rigdom er uendelig, der er ikke den Vanskelighed, den ikke kan overvinde, men den gør det aldrig paa det løse, i Leg eller af Lune; netop derfor

gaar der intet til Spilde; enhver Opfindelse kommer til rette Tid, fordi den først kommer, naar Forholdene tvinger den frem. Nøden er Kunsternes Moder og Amme, og der er aldrig gjort noget Fremskridt, som ikke først har diet Nødvendighedens Bryst.

Dette er Menneskehedens lykkelige konservative Hang, den bindende Kalk, som giver vore Samfund Sammenhæng og Styrke, men ogsaa det sejge Hegn, som udestænger selv det mest nærliggende Fremskridt og bliver ved at holde det ude, til det endeligt tvinger sig ind. Jeg tager et Par yderlige Eksempler paa dette sidste. I Kalifornia- og Oregon-Gebetet traf de spanske Opdagere Indianerstammer, der bogstaveligt „blev fede og magre med Laksen“, det vil sige, naar Laksen gik op og ned i Floderne, saa svælgede de i deres Fangst, i Mellemtiden livnærede de sig af Rødder og Olden, og de spanske Missionærer formanede dem forgæves til at skaffe sig tørret eller saltet Forraad til de magre Dage. Disse Stammer stod forholdsvist lavt, men i det indre Afrika f. Eks. traf man et Folk, som endogsaa drev ret betydelig Agerdyrkning og høstede to Gange om Aaret, og dog, naar Frugten var sanket, saa levede de i Sus og Dus med Fester baade Nat og Dag til alt var fortæret, for saa at sulte eller gaa paa Tiggeri til næste Høst. Saa vanskeligt er det at løsrive sig fra den tilvante umiddelbare Afhængighed af Naturlivet. Man tænke saa paa, hvor tungt det endnu i vort Aarhundrede faldt at faa et rationellere Agerbrug indført herhjemme, det skete dog først, da det ikke længere kunde bære sig at drive Gaardene paa gammel Vis. Og saa huske man, at Urmongolen ikke skulde indføre en andetsteds kendt Metode, som blev ham anbefalet af troværdige Mænd, men skulde gaa over til et nyt Levesæt, hvorom han aldrig havde drømt, som først skulde findes og prøves frem; han skulde end ikke som hine Stammer gøre et enkelt eller sidste Skridt paa

den længst betraadte Kulturbane, nej, han, der var vant til i et og alt kun at tage, hvad Naturen gav, vant til at vandre milevidt for at klynge sig til selv det laveste Dyre- og Planteliv, Aarstiden maatte kalde frem, han skulde nu i det mindste delvist tage fast Bolig, opfinde sig Redskaber for at bemægtige sig Vildt, der ikke umiddelbart lod sig fange, for første Gang slippe Naturens moderlige Haand og selv tage Styret. Det er klart, at Opgaven ikke vilde blive rørt med en Finger, saa længe han vidste om øde Land, der tillod ham at fortsætte sit gamle Liv blot ved at skifte Sted.

Det var ikke, fordi han ikke kunde skifte Liv; lige overfor en vis moderne Tilbøjelighed baade hos Digtere og Videnskabsmænd til at skildre Urmennesket som halvt eller helt Dyr, er det næppe overflødigt at fremhæve det. Forhistorien har ikke det mindste med Menneskets Tilblivelse at gøre, den kender kun Mennesket som færdigt og fuldt ud Menneske. Gjorde vi vor Ven Urmongolen et Besøg, vilde det gaa os som det er gaaet netop de bedste Iagttagere lige overfor Nutidens laveste vilde Stammer. Vi vilde forbavses over, i hvilken Grad de vare lige med os, ikke blot i Driftlivets store Træk, men i Opfattelsens og Udtrykkets Art, i Stemning og Indskydelse og Følelseslivets fineste Enkeltheder, og ved nøjere Eftersyn vilde vi finde, at de ogsaa i Intelligens kunde maale sig med os. Dette er ikke en vilkaarlig idealistisk Paastand, men slet og ret en Kendsgerning. Vi saa jo, at Urmongolen i Udbredelsestiden holdt sig væsenligt uforandret, og dog gjorde han ved denne Periodes Slutning og det paa hundrede forskellige Punkter en Sum af Opfindelser, som i Vanskelighed og Rækkevidde paa ingen Maade stod tilbage for Nutidens, og vi saa jo tilmed, at han endnu før han betraadte Amerikas Jordbund med Held havde indledet Tankens højeste Gerning, havde lagt den første men blivende Grund til en ejendommelig typisk Sprog-

bygning. Vi maa heller ikke anslaa de Fordringer, hans Strejferliv stillede til ham altfor lavt; han, hvis Liv ofte beroede derpaa, maa have haft et Kendskab særligt til de lavere Dyrs Opholdssteder og Vaner, som Nutidens Naturforskere kunde misunde ham, og i knappe Tider maa han atter og atter have været i Situationer, hvor kun nøjagtig Viden om Egnens samtlige Naturforhold, hvor kun rig Erfaring og skarpsindig Iagttagelse har kunnet gribe den rette Udvej. Der har været geniale Samlere, saa vist som vi paa de senere Trin hele Jorden over træffer geniale Jægere, Krigere og Høvdinger. Man fristes til at sige, at ogsaa Menneskeaandens Energi er konstant og kun Formen for dens Ytringer forandrer sig. Dengang har der tilmed været større Gennemsnitsintelligens end nu. Hos os kan mangen en Arbejder tjene sit Brød ved Aar for Aar fra Morgen til Aften at gentage den samme mekaniske Haandbevægelse, medens tusinde af Samfundets Interesser og Bestræbelser gaa ham sporløst forbi; — dengang have alle haft samme Gerning og hver enkelt har kunnet udføre saa omtrent alt, hvad hele Samfundet formaaede, ja selv Forskellen mellem Kønnenes Erhvervsdygtighed og Udvikling maa dengang have været ringere end nogensinde senere.

Ogsaa Familie, Ejendom, Samfund maa dengang have begyndt at tage Form. De første Rejsende i Australien kunde endnu tro, at disse tørre Stepper og tavse Gummiskove vare herreløse, at de kun i Ny og Næ, som Tilfældet vilde, bleve gennemstrejfede af de vandrende Stammer, men ved nøjere Eftersyn viste det sig, at saa at sige hver Høj, hver Fold i Terrænet, hvert iøjnefaldende Træ havde sit Navn, at hver Stamme havde sit fast begrænsede Omraade med fuld Ejendomsret, saa at en Nabostamme end ikke kunde rejse derigennem uden at søge Ejernes Tilladelse, ellers var det Fredsbrud, og i Østasien, i Afrika og Brasilien, hos alle Vandrestammer gentager sig det

samme. Om ikke i saa skarp Form maa lignende Forhold dog have fundet Sted hos Samlerne; det ligger i Sagens Natur, thi de kunde ikke ført deres strejfende Liv, naar de ikke vare sikrede mod at finde det Omraade, de først efter Maaneder vilde vende tilbage til, udspist ved deres Komme. Der maa have dannet sig Regler for Flokkenes Mellemvær, og at de har dannet sig, ligger egenligt allerede i, at de havde et begyndende Sprog, thi først kommer Samfund og saa Sprog, hvorom senere.

Ja, saa vel i Tanke som i de ydre Livsformer og i Ord staar vi disse stakkels Samlere nærmere end vor civiliserede Stolthed gerne vil indrømme, — det er fra dem vi har taget vor første Religion i Arv. Sjæledyrkelsen som den findes den Dag i Dag, begrænsende hele Folkeslags aandelige Horizont, den bærer, som jeg skal vise i andet Bind, endnu Præg af, at den i sine Hovedtræk skriver sig fra dette Udviklingstrin, og hvad mere er For at forstaa, at Sjæledyrkelsen i den Grad kan optræde ens over hele Jorden, maa vi nødvendigt forudsætte, at Mennesket engang har levet ens hele Jorden over, og det ikke som Dyr men i et om ogsaa nok saa primitivt Samfund, thi ellers ingen Religion; men et ensartet Samfund, det samme Liv, ført gennem alle Klimater, under alle Naturbetingelser, et saadant Unicum vil man ikke kunne bringe til Veje, uden ved en Udbredelsestid, som den er fremstillet her. Har Mennesket straks paa Tilblivelsesstedet begyndt at uddanne en Kultur efter Stedets Krav, saa er Ensartetheden umulig. Religionsvidenskab og Etnologi arbejde her paa det nøjeste Haand i Haand.

Selvfølgeligt kan vi fra saa fjerne Tidsrum ikke vente nogen direkte Overlevering. Selv i det saa gennemsøgte Europa stammer de ældste forhistoriske Fund fra en udpræget Redskabs- og Jægertid. I denne Sammenhæng er det dog værd at lægge Mærke til, at man i Sydfrankrig fandt ret vakre Tegninger, Genrebilleder og Jagtstykker — fra

Rensdyrtiden, at Oscar Fraas fra et af de ældste europæiske Fundsteder (Schussenried) lærte os, at man dengang i Würtemberg lavede rød Sminke af Jærnoksyd og Rensdyrfedt, at vi fra Crô-Magnon Hulen veed, at de galante Franskmænd allerede dengang pyntede sig, blandt andet med Muslingeskaller, hentede fra Atlanterhavets fjerne Kyst, for at tækkes deres Damer eller hverandre! Naar vi hertil føjer, at vi selv hos Nutidens lavest staaende Stammer træffer ikke blot Smykker af forskelligste Art, men Dans. Sang, Musik og oftest Tegning, og endnu engang fremhæver, at Ur-Samlerne, siden de talte, dog maa have haft noget at sige hverandre. saa tror jeg, jeg har gjort det mulige, for at føje de defekte søndrede Led i Kede, for at udpege den kun altfor afbrudte og utydelige Sti, som skulde føre os tilbage til Urtidens ældste spredte Lejrpladser.

Dengang var altsaa Udbredelse Tidens Løsen, den store Udvej, saa ofte der indtraadte Overbefolkning, Dyrtid, Strid mellem Familierne etc., og de kunde ikke undladt at udbrede sig uden at svigte deres Opgave, den, de alene kunde løse.[1]) Aldrig er der vel naaet større Resultater

---

[1]) Endnu engang: paa ethvert Kulturtrin kunde et Folk besætte nogenlunde nærliggende og med dets Hjem ensartede øde Egne, det er klart, og er Jorden engang bebygget, kan et overlegent Folk som Fønicier eller Græker ved fredelige Kolonier, og et raat krigerisk Folk ved ydre Tryk brede sig for saa vidt saa langt det skal være, — bægge Dele rigtignok uden synderlig blivende Virkning, men vidt fjernede, væsenligt forskellige øde Egne kan kun bebygges af Urmennesket og delvist af Nutidsmennesket med dets Herredømme over Tid og Rum. Delvist, thi ikke at tale om de Steder som Polaregnene eller Udlandet, hvortil vore Næringskilder ikke kan overføres, eller de som ligefrem ere dræbende for os, saa kan Englænderne endnu ikke siges at bebygge Indien, saa længe de der fødte engelske Børn dø, naar de ikke hjemsendes inden deres tiende Aar, eller Hollænderne at bebygge Java, saa længe deres

ved simplere Midler. Urmenneskets haardføre Nøjsomhed givet, saa er Overbefolkning som fremdrivende og den sjælelige Inerti som hæmmende Kraft tilstrækkelig til at det store Skuespil ustanseligt ruller sig op, til at Floder og Have overskrides, til at selv de haardeste eller mest dræbende Klimater besejres, sikkert efter Kampe, mere haardnakkede og decimerende end vore største Kriges, til at Negeren trives i Sumpskove, hvor vi ubønhørligt vilde bortrives af Feber, til at Nordboen aander frit og let, hvor Negerens Lunger vilde hentæres, indtil Menneskeheden har taget hele sin Arv i Besiddelse og nu med fast Fod fra Pol til Pol slutter første Akt i sit store Drama, rede til for Alvor at gøre Arven frugtbar.

I Virkeligheden er første og anden Akt til Dels samtidige: for hver enkelt Stamme maa Kulturtiden jo begynde, saa snart Omegnen er saa tæt bebygget, at al videre Udbredelse er gjort den umulig. Naar som helst vi, for at vende tilbage til Amerika, betraadte det i de første Aartusinder efter dets Bebyggelse, maatte vi vente at finde en større eller mindre Strækning øde Land, nærmest derved et Udbredelsesbælte og der bagved igen et Kulturbælte, og spørge saa: hvad foregik der da i dette Kulturbælte?

Overbefolkning var stadigt den drivende Kraft. I hvilket Forhold Befolkningen dengang er tiltaget, kan vi ikke vide, — rimeligvis noget langsommere end nu: hvad vi veed er at f. Eks. Europas Befolkning kun har fordoblet sig i de sidste hundrede Aar, skønt Fordoblingen kan indtræde endogsaa paa tyve Aar. Det vil sige, Be-

---

Kvinder der som Regel dø i første Barselseng; de ere stadigt kun fremmede Gæster. Og ikke at forglemme, hvis Urmennesket ikke først havde befolket Jorden, vilde de moderne Kulturer ikke faaet Lejlighed til at gøre det om, for saa vare de aldrig blevne til!

vægelsen er ikke jævn; naar Ernæringsforholdene ere gunstige, naar saa at sige enhver, der vil arbejde, hurtigt kan faa selvstændig Stilling, saa stiger Ægteskabernes og Fødslernes Tal med rivende Fart, indtil alle Pladser ere optagne og de trykkede Konjekturer hindrer et Flertal af de unge i at sætte Bo eller dog forsinker dem. Og det er selvforstaaeligt, at dette maa have gentaget sig til alle Tider. Naar som helst et Land yder et Overskud af Næring, vil Befolkningen stræbe at øges, til der er naaet Ligevægt og vedblive at øges umiddelbart efter at Ligevægt er indtraadt, og hvis der saa ikke som hos os nu er et Amerika at udvandre til, saa er det Samfundets Energi og Opfindsomhed under Dødsstraf tvinges ind paa nye Udveje.

Ogsaa her vil Udbredelse og Kultur gaa hverandre jævnsides. Den første meget tynde Befolkning, traad- og netformigt forgrenet langsmed og indad fra Kyster og Vandløb, den vil ved ethvert lille Fremskridt i Redskaber og Erhverv begynde paa en lokal Udbredelse, hvor hver Stamme fyldigere besætter sit gamle Omraade, dvælende længere paa hidtil kun lige gennemstrejfede, trængende ind paa hidtil ubetraadte Strækninger, og dette kan gentage sig atter og atter. Her kan vi imidlertid se bort fra alt dette, nok er det, at tidligere eller senere vil Befolkningen blive for tæt til at selv et fremskredet og forbedret Samlerliv kan holde den oppe, og hvad saa?

Ja saa vil den hidtil ensartede Samlerbefolkning opløses i vidt forskellige Fisker-, Jæger- og Kulturfolk, saa vil enhver større Landstrækning, der har et andet Klima, en anden naturlig Beskaffenhed, en anden Flora og Fauna end de omgivende ogsaa faa andre Mennesker, faa sit ejendommelige, i Sprog og Sæder særskilte Folk.

Selve Kendsgerningen er uimodsigelig. Den staar med klare Træk at læse paa ethvert etnografisk Kort.

Lad os f. Eks. begynde fra Nord. Her har vi Polar-

havets Kyster og Øer — til visse en Verden for sig. og her bo Eskimoerne, til visse i strengeste Forstand et Folk for sig. Og de naa kun saa langt, som Jagten paa Havet er nødtvungen, fordi den frostbundne Jord højest yder flygtig Sommernæring; saa snart Landet giver Helaars Næring, høre de op, og det selv, hvor Hval og Havodder endnu tillod dem at leve som Eskimoer — kun paa lettere Vilkaar. Kysten og Øerne i Vest, fra Eliasbjerget til Vancouver[1]) indbyde jo endnu til Jagten paa Havet, men have tillige et mildt Kystklima og ret rig Flora, og her bor der en hel Række Folk, Nordvestindianerne, som alle høre til en udpræget, fra Eskimoerne vidt forskellig Type, og leve halvt som Eskimoer, halvt som Indlandsindianere. Pladsen var altsaa optaget; Ursamleren blev samtidigt, hist Eskimo og her under andre Livsbetingelser Nordvestindianer; de uhyre, for de europæiske Nordpolsfarere saa skæbnesvangre Terrænvanskeligheder hindrede ikke Eskimoerne i at besætte fjorten hundrede Mile Kyst fra Østgrønland til Beringsstrædet, men for den usynlige, saa let overskridelige, ja indbydende klimatiske Grænse standsede de; — her staar det dog vel skrevet, at Klimagrænse er Folkegrænse. Øst for Nordvestindianerne. saa snart Kystklimaet ophører, træffe vi igen et naturligt Landafsnit med strængt Fastlandsklima, Mackenzie- og Kobbermineflodens sørgelige Opland, uden Havets Rigdomme og med karrig Jordbund og jærnhaarde Vintre, maaske det eneste Sted i Verden, hvor det mindre tilladelige i af Sult at slagte Venner og Slægtninge har kunnet danne et nødtvunget Afsnit i Beboernes Etik, og her fører atter en afsluttet Folkegruppe, Athapaskerne, sit kummerlige, stadigt truede Liv. Syd for dem og i det nuværende Kanada og de

---

[1]) For Kortheds Skyld ser jeg her og i det følgende bort fra Overgangsformer som Aleuterne etc., der kun i det smaa bekræfte de sluttede Klimaters store Regel.

nordlige forenede Stater har vi et mægtigt Omraade, fra Atlanterhavet til Klippebjærgene, med rige Jagtgrunde og let Adgang til at dyrke Landets Kulturplanter, Mais, Bønner og Græskar. Her træffe vi da ogsaa lutter kraftige, krigerske Jægerstammer med begyndende Agerdyrkning, men selv her ved dette saa ensartede Liv kræve de naturlige Betingelser deres Ret. I Øst, saa langt de fugtige Havvinde naa ind, er Landet skovklædt, saa lysner Skoven, og hinsides de store Søer strækker den træløse Prærie sig til Bjærgenes Fod; i Skoven er Hjorten, paa Prærien Bøffelen det vigtigste Vildt, og i Skoven leve Algonkinerne, paa Prærien Dakotaerne, to store, klart adskilte Folkegrupper; Skov, Hjort og Algonkin, Prærie, Bøffel og Dakota følge hverandre lige trofast og tæt. Det er overflødigt at gaa videre, at vise, hvorledes det varmere Klima i de sydostlige forenede Stater medførte højere Kultur, hvorledes i Vest Kolumbiafloden og Oregongebetet skiller mellem Klimater og Folk, eller hvorledes Sydamerikas store Tredeling i Østens tropiske Skovbælte, Vestens tropiske Ørkenbælte og Sydens tempererede Steppelande spejler sig i dets Beboere. Det gentager sig overalt, at hvert eget Sted har sit Folk[1]), at, som vi sagde det før, al oprindelig Kultur er stedbundet.

Men hvorfor er den det? Hvorledes gaar det til, at Land, Folk og Sprog paa dette Trin følges i Ejendommelighed? Hvorfor kunde, for at tage noget bestemt, Samlerne ikke erhverve algonkinsk Kultur uden med det samme at blive til dette særlige Folk med dets særlige Sprog?

Vi tænke os altsaa saa vel de algonkinske som de omgivende Lande med en endnu ensartet Samlerbefolkning, saa tæt, at de ere henviste til Fremskridt i

---

[1]) At den skiftende Krigslykke senere medførte mange og store politiske Forandringer i Folkegrupperne er selvfølgeligt ingen Indvending.

Kultur. Sker dette Fremskridt nu indenfor ethvert Omraade paa et enkelt Punkt, saa vi dog her kunde faa et algonkinsk etc. Urfolk, der saa vandrede ud og sprængte eller assimilerede Samlerne omkring sig? Ja hvad sker der den Dag i Dag for vore Øjne? Hvorledes bevæger vor, den moderne europæiske Kultur sig fremad? Er her, for at tage det nyeste, er Udnyttelsen af den elektriske Kraft engelsk, fransk eller tysk? Eller veed vi det ikke alle, at ethvert af disse Lande har arbejdet med og mange andre foruden, at selv det lille Danmark gennem la Cours Opfindelse har ført Sagen et godt Skridt fremad. Og hvem kan nævne en eneste ny Erhvervelse paa materielt eller aandeligt Omraade, som ikke, hvor saa det første Stød blev givet, jo straks er blevet grebet, omdannet, uddybet, ført videre og videre af hele den civiliserede Verdens Videnskabsmænd og Teknikere, og som ikke først derved fik sit Værd? Eller for ikke at forvildes af det store, vor rette egen, den specifikt danske Kultur, er den f. Eks. kjøbenhavnsk? Nej lige saa lidt som den er jydsk. Ikke selv den lærdeste og fineste Historiker skulde kunne afveje, om Slesvig, Jylland, Fyn eller Sjælland relativt har ydet det største Bidrag til den, — mon ikke saa lille en Plet som Bornholm, f. Eks. gennem sit Stentøj, sine Stueure og sin ret bekendte Filolog J. N. Madvig jo har virket ret klækkeligt med? Og har det mon saa været anderledes i Urtiden? Nej, det har det ikke og det kan det ikke, da al Kultur er Samarbejde. — Hvor en ensartet Befolkning med samme Krav er spredt over et ensartet, om end nok saa stort Omraade, der stræbes et Behov fyldt hist, et andet her, og det engang fundne prøves paa hundrede Steder, inden det faar sin endelige Form; der tænder Gnisten i Hundreders Tanke, hvor Lejligheden er og Aanden vil det, og Tusinders Aande puster til hver ulmende Glød, indtil de i forenede Flammer lyser over det hele Land.

Sammentrænge vi de lange Tidsrum for den algonkinske Kulturs Udvikling i skarp Forkortning, saa tør vi sige: et Sted røbede en ligesaa haard og sejg som bøjelig Træsort sin Spændkraft og gav Anledning til Buen, her gjorde et særligt vejrhaardt, hist et særligt regnfuldt Strøg, at man opfandt og forbedrede Vigvamen, her fremlokkede en fiskerig Sø med frugtbare Øer og hist fremnødte en altfor generende Mangel paa Vadesteder Baaden eller den forbedrede Baad, her gav usædvanligt kraftige og knastfrie Birke Materialet til Birkebarkskanoen og Næverskaalen, her indbød Rigdommen paa Vidjer, hist de sejge Basttrevler til al Slags Fletning, her opfordrede narkotiske Planter til at ryge eller Leret til at forme Piben etc. Trang, Materiale, Tilfælde og Begavelse gav sig nye Udslag i Punkt paa Punkt, og hvert Fund bredtes og bearbejdedes, saa langt Behovet krævede og Materialet tillod. Og overalt paavirkede det nye Jagtliv de nedarvede sjæledyrkende Forestillinger, det spændte Sjælens Strenge til ny Klang og ogsaa det saaledes erhvervede blev meddelt, drøftet og sigtet, indtil vi over det hele Omraade træffe nye Mennesker, hverandre lige i Bolig, Klæder, Vaaben, Redskaber, Livsvaner, Sæder, Religion og Digtning, indbyrdes ens og — i og med det samme forskellige fra alle omgivende Folk. Nu er Samlerlivets Ensartethed brudt, thi det indlyser, at et stort Tal af disse Skovens Opfindelser ikke ere anvendelige paa den træløse Steppe eller den øde Kyst, nu staa Algonkinen og Dakotaen fremmede og fjendtlige overfor hverandre, ikke blot i det ydre, i Redskaber og Tilbehør, men fremmede i Nationalitet og Aandsretning, saa vist som Sindet maa paavirkes forskelligt ved den ensomme Jagt i Skoven, hvor man taalmodigt og listigt sniger sig efter nogle faa Stykker Raavildt, og de livlige Scener paa Prærien, hvor alle Stammens Mænd ere samlede for paa een Gang at omringe og drive

hele Hjorde af Bøfler, — fremmede i alt andet og da ogsaa fremmede i Sprog.

I Sprog, ikke blot fordi et nyt Ord maa fødes med enhver Opfindelse og kun kan naa saa langt som det nye Redskab anvendes, men fordi Sætningen her som overalt gaar forud for Ordet, fordi disse enkelte nye Genstandsnavne kun fødes gennem og sammen med hele Rækker af nye Begreber og Gerningsord. Allerede Opfinderens Tanke har bevæget sig i helt forskellige Baner, eftersom det galdt at sænke Eskimoens stendækkede Hus i Jorden, sikret mod Frost og Storm, eller at rejse den lette Vigvam i den lune Skov, og saa ofte disse Arbejder udførtes, maatte de forskellige Formaal og de saa forskellige Materialers Krav til Behandlingen have fremtvunget store Afvigelser i Ord og Sprogbygning. Hvor lidt maa ikke Dakotaens og Algonkinens Jagtsprog have lignet hinanden. Ord som Jagt, Vildt, skyde, sigte, træffe kunde været fælles, men for Dakotaen f. Eks. er her hundrede Handlinger, som Udspejdningen af Hjorden, Jægernes fælles Udrykken, deres taktiske Fordeling, det samlede Angreb altsaa netop de karakteristiske og afgørende Handlinger, som kun kunde udføres, aftales og omtales gennem et helt System af nyformede Sætninger med nye Ord.[1]) Saa betænke man f. Eks. hvilken Rolle Bøffelen i det hele spiller for Dakotaerne: han tilbringer sin Tid med at jage den, han nærer sig af dens Kød ferskt og hentørrer det til Forraad, han dækker sin Hytte, klæder sig selv og breder sit Leje med dens Skind, han knytter dens Sener til Buestreng, han syr sit Drikkekar og skærer alle sine

[1]) Efter Inertiens Lov bevares den givne Sprogtype; alle de nye Sætninger dannes ved Indskud, men i de indskudte Ords Stilling, Art, større og mindre Selvstændighed maa disse hos Algonkin og Dakota aldeles uafhængige Nydannelser nødvendigt variere, og nu Kulturgebeterne ere sondrede, kan Forskellen ikke udlignes ved Meddelelse.

Snore og Liner af dens Hud etc.; her er det klart, at dette ejendommelige Grundlag for hans Liv maa give hele hans Sprog sin ejendommelige Farve; at der i alle det daglige Livs Handlinger vil være tusinde Smaatræk og Kunstgreb, der ere knyttede til netop dette Materiale og nødvendigt maa spejle sig i det daglige Livs Ord. Oprindelig Særkultur er eo ipso Særsprog, de maa fødes og vokse sammen.

Er Sondringen saa engang begyndt, vil den fortsættes. De nydannede Enkeltsprog, som vi i Modsætning til Samlertidens ensartede primære, kunne kalde de sekundære, de kan længe vedblive at være Fællessprog hver for sit hele Omraade, det algonkinske f. Eks. kan udvikle sig ens, lige til den algonkinske Fælleskultur er afsluttet, men vi se det over hele Jorden, at de tidligere eller senere opløse sig i Snese eller Hundreder af tertiære Sprog og Dialekter. Det er nødvendigt, fordi de store klimatiske Landudsnit dog rumme over mange mindre Forskelligheder, lettere Adgang til Agerbrug, Tilgang paa Mineralier eller andre Handelsartikler etc., og fordi disse Forskelle maa fremkalde ny Særkultur og dermed nye Særsprog. Og Udviklingen vil fremskyndes ved den politiske Organisation, som giver hver Familiegruppes Ret til sit Gebet mere og mere udprægede Former, og let lader disse smaa Samfund skinsygt lukke Naboen ude, vaagende over hver lille hjemlig Egenhed. Legitim er Bevægelsen kun, saa længe den er grundet paa virkelig Kulturforskel, men den kan drives langt videre, ud i det vildeste Maalstræv og dets Følge: Stansning af al Civilisation. Vi se det i Brasilien, hvor bogstaveligt de næreste Naboer ikke forstaa hverandre, hvor hver lille Stamme taler sit Storsprog, ja hvor det fortælles, at hver Slægt — ganske konsekvent — omdanner Sproget paa ny. De moderne Genier, der sukke saa tungt over, at deres Tanke skal trælle under det nedarvede Sprog, de kunde da føle

sig hjemme her; her hævder hvert Individ sin uregne Ret til at sige buh, hvor de naive Fædre sagde bah.

I Amerika har de politiske Omvæltninger ikke ryddet saa grundigt op som i den gamle Verden, om de end i det smaa genfindes her, alle som een, og her ligger derfor Hovedtrækkene klart. Ikke et eneste Sted se vi et Folk udbrede en færdig Kultur eller Sprog over store Landstrækninger, Bevægelsen er lige den modsatte: det oprindelige, den hele Verdensdel omfattende Sprog opløses i store Enkeltsprog og de igen i hundrede mindre, Menneskeslægtens store Organisme uddanner sig i mere og mere afvigende Organer for ved gennemført Arbejdsdeling rigere at udnytte alle Naturforskelle, og hvert Organ har gennemløbet sin hele Række af Metamorfoser paa Stedet selv.

Nu kan vi give Sætningen: al Kultur er stedbundet dens fulde Ret. Hvorfor kunde Samleren leve overalt? Fordi han trods sit gryende Sprog, Samfund og Religion og sine begyndende Redskaber, Sten, Knippel og Kølle og primitiv Baad — fordi han trods alt dette dog væsenligt førte et rent naturbundet Liv, der kun tog, hvad Naturen gav og som den gav det; han nøjedes med de ringeste Smuler, der falde fra Naturens Bord saa at sige overalt, hvor der kun er organisk Liv, og derfor var han hjemme overalt. I Modsætning hertil definerer jeg Kultur som selvstændigt, ved selvopfundne Redskaber gennemført Erhverv, og dette er som vist eo ipso stedbundet. Det gælder for Fiskeren, Jægeren, Nomaden, ja for de agerdyrkende Samfund og de Industristater, som endnu væsenligt nøjes med at dyrke og bearbejde, hvad deres eget Land yder, men saa gælder det heller ikke længer. Det moderne Kulturmenneske har i en ganske anden Grad taget Sagen i sin egen Haand; han kender alt, hvad Jorden kan frembringe, og paa hvilke Vilkaar den gør det, han saar sit Korn, malker sin Ko og klipper sit Faar paa Island og Ny Zeeland lige saa vel som i Europa, han har fyldt Nord-

og Sydamerikas uhyre Stepper med sine Køer og Heste, han raader næsten frit over sit Opholdssteds Flora og Fauna og han kan flytte sin Kultur, fordi han kan medflytte dens Betingelser. Her er Stedbundetheden overvundet (at sige til Dels! se ovenfor Anm. S. XLVII), men nedenfor denne Grænse er Sætningen Lov.

Hvad vi sagde ovenfor (S. XLII), at enhver Opfindelse kommer til rette Tid, det faar en smuk Bekræftelse her. Thi først vor Tid, som endelig har løst Menneskeslægtens Stavnsbaand og gjort hele Jorden til sit Hjem, den har derved ideelt overvundet Afstand og Rum, men saa har den ogsaa først fundet de Samfunds- og Meddelelsesmidler, som reelt overvinde Afstand og Rum, Jærnbanen og Dampskibet, Telegrafen og Telefonen. Vi har fundet dem, ikke fordi vi ere klogere end vore Fædre, men fordi disse Opfindelser først nu er blevet en Nødvendighed. Jeg er derfor heller ikke i Tvivl om at Samleren, hvor han ikke paa anden Maade kunde fortsætte sin langsomme Kryben ud over Jorden, nok skulde vide at prøve sig frem til en tilstrækkelig Baad. Menneskeaanden er en født Sejerherre; den skaber efter sit Udviklingstrin, men paa ethvert Trin frembringer den alt, alt Materiel i det mindste, som dette Trin kræver.

Ved denne Sondring mellem Udbredelses- og Kulturtid faa vi dog et i alle Enkeltheder forstaaeligt og rationelt Billede af Folkenes og Sprogenes Tilblivelse, og som man vil se uden at benytte andet end de sikreste forhistoriske Kendsgerninger, de simpleste psykologiske Love og de Samfundskræfter, der virke den Dag i Dag. Hvad vinde vi derimod ved disse Fastelavnsoptog, hvor de saa yndede „stærke Kulturfolk“ komme rendende gennem Verden, nu med en Bronce-, nu med en Jærnkultur etc.? De lade den gamle Gaade, hvorledes deres Kultur blev til paa sit første Sted, staa ubesvaret, og de bringe os to nye og

end vanskeligere, hvorledes de kunde anvende deres Kultur paa Naturbetingelser, hvorefter den ikke var formet, og hvor i al Verden de fik den flyttet?

Sætningen om de stedbundne Kulturer er saa frugtbar, at man vel næppe vil bebrejde mig, at jeg har ført dens Sag i fuld Bredde; i Virkeligheden har jeg kun kunnet antyde, hvor rig en Klarhed den i fastere Hænder end mine vil kunne kaste netop over de fjerneste og vanskeligste etnologiske, arkæologiske og linguistiske Opgaver. Endnu ønsker jeg kun at jævnstille den med et ret skarpt Udtryk for Vandreteorien. Jeg kunde vælge hundrede Eksempler fra saa at sige hvert eneste Lands eller Folks Forhistorie, lige fra rene Urimeligheder som disse buddhistiske Pillegrimme, der skal have skabt Meksikos Kultur, til saa stolte og mægtige Undersøgelser som Gerlands over Sydhavsbeboerne, en sand Fylde af Beviser for at disse Kulturer ere udviklede paa Stedet selv, overdækket og forvirret ved haardnakkede Forsøg paa at faa dem hentede fuldtfærdige et eller andet Steds inde fra Fastlandet, men jeg foretrækker en Ytring af den maaske klareste og selvstændigste af alle nyere Etnologer, af selve Peschel. Peschel har trods nogen samlet fortrinligt og bevisende Stof for Stedbundetheden, og dog er han saa hildet i den herskende Vandreteori, at han kan nedskrive Sætninger som disse:

„Saa langt Historie og Forhistorie naa tilbage, have „Menneskene stadigt været paa Vandring(!) . . . Overalt „i den gamle Verden se vi det altsaa bekræftet, at Kultur„folkene som de stærkere opsøge de bekvemmere Lav„lande og drive de svagere Urbeboere ind i Bjærgene . . . „I den ny Verden har Indsøerne øvet en egen Tiltræknings„kraft paa Kulturfolkene . . . særligt Sydamerika er paa„faldende fattigt paa Indsøer. Det er derfor tænkeligt. at „mangen (!) en Kulturstamme er blevet staaende paa sin

„Vandring, fængslet ved Synet af et saadant Indlandets „Spejl.“ [1])

Det er jo horribelt! Man maa dog spørge: har disse Folk allerede udviklet en Kultur, hvorfor blev de da ikke i deres kultiverede Hjem, og hvis ikke, med hvad Ret kalder man dem da Kulturfolk? Og end værre, hvad skal man tænke sig ved disse „Kulturstammer“, som løse og ledige, ingen veed hvorfra, hvorfor eller hvordan, spadsere omkring, gennem Fastlande og Klimater, for tilsidst som en sentimental Student paa en Fodtur, rimeligvis med et „wunderhübsch!“ paa Læben, at slaa sig ned ved Bjærgsøens Bred. Det er jo rene Drømme.

Vi smiler ad den naive Rejsende, som beundrede Naturens Visdom, fordi den altid lod de store Floder løbe forbi de store Stæder, men dette er ikke en Smule bedre. De store Stæder vokse op, hvor de store Aarer for Samfærslen tillader det, og de store Kulturer fødes paa det Sted, der yder Betingelserne derfor. Ikke var det ved Polen eller i vaade Urskove, Ægypteren lærte at grave Kanaler og saa sin Hvede, nej, han blev først Ægypter ved at udbytte Nildyndets Rigdom. Det er lige saa sikkert, som at Eskimoen ikke lærte at føre sin Harpun nede i Sahara.

Eller vil man maaske tro, at Hvalen erhvervede sig sin Fiskebygning, sin Svømmehale, sine siende Barder oppe paa Land, indtil den drog ud, stolt af sin Styrke, for at fortrænge Sildene, disse svagere Urbeboere, af Havet?

Skønt jeg antager Sætningen for bevist, finder den i Amerika endnu en Bekræftelse, som jeg ikke kan forbigaa,

---

[1]) Peschel-Kirchhoff: Völkerkunde, femte Opl. S. 160, 442–5.

da dens religionsvidenskabelige Betydning ikke er mindre end dens etnologiske.

Man har undret sig over, at de ældste, de rette Oldtidskulturer i den gamle Verden udelukkende findes i Lavlande og Floddale som Nilens eller Eufrats, medens de i den nye Verden lige saa udelukkende træffes paa Højsletter eller ved Indsøer, lige fra Meksiko til Peru, og man har forgæves søgt Grunden dertil. Som vi efter det foregaaende maatte vente, er Forskellen kun tilsyneladende. I begge Verdener findes de alle i den varme Zone, i det regnløse Bælte, ved Flod eller Sø, som indbød til kunstig Vanding.[1]) Grundforholdet er ens: i begge Verdener ere de alle Oase- eller Vandingskulturer.

At de ere det alle, viser tydeligt nok, at det ikke kan være Tilfælde, men at vi her staa ved en Lov, og Grunden er ikke vanskelig at finde.

Gaa vi op ad den hvide og Somerset-Nilen lige til Ækvator, til Victoria Nyanza, synes vi her at have et fuldstændigt Sidestykke til Meksikos eller Perus Kulturcentra. Her som der en Højslette, Sydens hede Sol, en mægtig Indsø, tilmed med befolkede Øer, ret en Plads synes det for Titiaca og Nicaragua Søernes Tempelstæder, eller et meksikansk Venedig. Og dog træffe vi her kun halvt udviklede Naturfolk. Og hvorfor? Fordi vi her ere i det tropiske Regnbælte.

Gør Prøven, tag Menneskene bort fra Victoria Nyanza

---

[1]) Amerika kunde jo ikke have nogen Nil. Her flyder alle de store Floder mod Øst, det vil sige gennem det skovklædte Regnbælte, medens Bjærgene i det tørre Vesten gaa Oceanet for nær og kun yde smaa og korte Kystfloder. Selvfølgeligt fik ogsaa disse Vandløb deres Kultur, baade i Meksiko og Peru, men ikke var her Plads til et Ægypten eller Babel. Storstaterne kunde kun udvikle sig ved de store Søer eller paa de brede af Bjærgfloden gennemstrømmede Højsletter, og de optog saa Kystkulturerne som Led i sig.

og fra Nilen eller Eufrat — hvad bliver der saa tilbage? Ja hvad der blev ved Eufrat, det veed vi alle: de vidtstrakte Plantager og Hvedeagre, som nærede Millioner Munde, de forsvandt, Ørkenvindene drev Sandet ind over det frugtbare Muld og fyldte Vandingskanalerne, indtil kun spredte Træer ved selve Flodens Bred viste de fattige omstrejfende Beduiner, hvor de kunde vande deres Dyr. Det blev der ved Eufrat, og det vilde der blevet ved Nilen. Men tag Menneskene bort fra Victoria Nyanza og — alt er som før. Det samme yppige Dyreliv, den samme tropiske Plantefylde, ja de samme Kulturplanter, kun lidt mere spredte end under Negerens Haand. Det vil sige: her tilbød Naturen Beboerne et forholdsvist let og sorgfrit Liv, og de tog imod det og vedblev i Aartusinder at leve som Jægere med Agerdyrkning som Bierhverv, hist tvang den under Livsstraf Beboerne til selv at frembringe deres Næring, til at skabe en Kultur, og saa skete det.

Heri ligger allerede, hvad jeg vilde have frem, at det er Samleren, der umiddelbart bliver Kulturmenneske, at *den begyndende Kulturstat er samtidig med den begyndende Jægerhorde og Nomadestamme.*

Det synes saa nyt og urimeligt og er dog saa naturligt. Det er endogsaa lettere at gaa over til Agerdyrkning end at tæmme det vilde Faar eller Hornkvæget. At Vandet gav Vækst, det saa Samleren for sine Øjne, saa laa det saa nær at skaffe forøget Vækst ved selv at hidbringe Vand, og ethvert Forsøg i dette hede Klima lønnede sig saa rigt. Men i samme Øjeblik en Stamme, ligegyldigt efter hvor mange famlende Forsøg, er blevet Herre over Agerdyrkningens simple Love, og nu bygger sit Liv og sin Fremtid paa selvfrembragt Næring, i samme Øjeblik har vi Kultur, ja Kulturstaten; saa følger i ustanselig Række: øget Befolkning paa ringe Rum, — kraftigere politisk Organisation — stigende Arbejdsdeling — Bønder, Haand-

værkere, Præster og Krigere — Templer og Byer — Literatur og Skrift — Hære og Fyrster — Hovedstæder, Erobringskrige og Storriger, og saa ere vi midt inde i Verdenshistorien. Ideelt set begynder den med det første Spadestik, gjort for at lede Flodens Vande ind over den øde Ørken, thi dermed afrystede Mennesket Naturens Ledebaand og erklærede sig myndig, rede til at sørge for sig selv.

Men hvorfor netop Samleren? Kunde den fuldt udviklede Jæger eller Nomade ikke lige saa godt slaa sig ned ved Flod eller Sø og dyrke sin Jord? Det kunde synes saa, dog baade vor Teori og Historien siger nej. Vel driver Jæger og Nomade Agerbrug, men kun som Bierhverv, det vil sige, kun saa meget som deres Kvinder kan overkomme, og denne Samfundsform, der genfindes hos Hundreder af Naturfolk, har en udpræget Tendens til at holde sig uforandret. Vi saa jo, at slige nubiske og libyske Stammer leve den Dag i Dag som de levede, da Pyramiderne blev byggede. Vi har ikke et eneste Eksempel paa, at et Naturfolk af sig selv er gaaet over til udelukkende Agerdyrkning, til Kulturstaten, det er kun sket sent og vanskeligt efter umiddelbar, gennem lange Tidsrum fortsat Paavirkning af de gamle Vandingskulturer, ved fredeligt Samkvem, ved at erobres af dem eller erobre dem. Og forklarligt nok! Jæger og Nomade er jo ikke mere den bløde, lidet udviklede Samler, som lod sig uddanne til det forskelligste, nej de har allerede løst deres Opgave, deres Vilje, Tanke og Stemningsliv har taget sin bestemte Retning, de har faaet deres Livsgernings næsten uudslettelige Stæmpel, som i hvert Fald maa sætte sig haardt mod al videre Omdannelse. Og ikke skulde Kulturstatens Opgave friste dem. Tværtimod! Vi veed det fra hundrede Iagttagere, med hvilken enstemmig Ringeagt samtlige Naturfolk ser ned paa det civiliserede Menneske, der arbejder som var han en Kvinde eller en Træl. For

dem er Jagt, Krig eller højest Opsynet med Hjorden det eneste, der sømmer en Mand.

En opmærksom Læser kunde sige: men de bliver vel nødte til at arbejde? Ogsaa hos dem maatte jo Befolkningen stige i Tal og tvinge til Fremskridt? Jeg kunde henvise til Erfaringen, thi det er vist nok, at de kan undgaa det gennem Aartusinder, men Grundene ligge forøvrigt ikke langt borte. For det første er Agerdyrkning som Bierhverv et bøjeligt Begreb. De kan føje mangen en Stribe til deres Ager og paa deres store Omraade afsætte mere end een lille Landsby omkring sig, uden derfor at forandre deres Liv. Dernæst og vigtigere: Fosterfordrivelse, Barnemord og det aabenlyst for alles Øjne og i de hæsligste Skikkelser (holde den nyfødte over Ilden til den kvæles etc.) og unaturlig lang given Die, indtil seks Aar, det er snart hos alle Naturfolk paa hele Jorden ligefrem tre offenlige Institutioner, udmærket vel beregnede paa at holde Befolkningen indenfor ønskelig Grænse. Og endelig, — gaar det alligevel galt, bliver det tilsidst Stammen for trangt, saa bøje disse hærdede Krigere ikke derfor de stive Halse under Kulturarbejdets Aag, men de skærpe deres Vaaben og drage ud til Bytte, Kamp eller Mord. Just paa dette Trin hører Krigen, alles uophørlige Krig imod alle, til Dagens eller bedre Hundredaarenes Orden.

For den, der ikke vil gaa ind paa alt dette, vil det blive haardt at forklare, hvorfor der ikke en eneste Gang er opstaaet en oprindelig Agerdyrknings- og Kulturstat under andre Forhold. Ikke en eneste Gang, hverken i fugtigt tropisk eller i fugtige eller tørre tempererede Klimater, ikke en eneste Gang, selv hvor Jorden var nok saa frugtbar og der nok saa tidligt dreves Agerdyrkning som Bierhverv. Og det medens de i alle Verdensdele har dannet sig *overalt, hvor hedt og tørt Klima tillige bød tilstrækkeligt Vand og Plads nok for en stor Befolkning.* Jo mere man

fordyber sig i dette Problem, desto mere tror jeg man vil blive tvunget hen mod min Udbredelsestid og Kulturtid, mod en stigende Samlerbefolkning som eneste Løsning, som de rette Løsere af de tørre Floddales Opgave.

Hvis vi nu i Stedet for at gaa denne Vej, havde begyndt med den religionshistoriske Undersøgelse, hvad saa? Saa vilde vi fundet, at Naturfolkenes Dvælen paa samme Trin havde sin gyldige religiøse og psykologiske Grund, og vi vilde set, at Naturfolkene og de gamle Kulturfolk ikke blot ere forskellige i Kerne og Art, men Overlegenheden er i den Grad paa de førstes Side, at Beduinen umuligt kan ligge til Grund for Assyreren eller Negeren for Ægypteren.

Henvisende til mit andet Bind, fremhæver jeg kun det nødvendigste. Lige saa dybt som selv den fremskredne Jæger og Nomade staar under Kulturmennesket i alle materielle Kunster og Erhverv, næsten lige saa højt staar han over ham i Religion, Sprog og Samfundsform. Sjæledyrkere ere de begge, men med meget ulige Eftertryk. Saaledes giver alle lavere staaende Naturfolk deres døde Mad, Ofre og Gaver af enhver Art, men de gøre det kun nogle Aar, saa er den døde glemt og den levende fri; Ægypteren handler lige saa naivt, men som civiliseret Menneske gør han det konsekvent, ja han bærer ikke blot Byrden sit hele Liv, men han benytter sine ordnede Retsforhold til at forevige den, vælte den over paa Efterkommerne og gennem uigenkaldelige Tempelgaver lade Udbyttet af Ager og Eng for bestandigt tilflyde den døde. Et bestemtere Eksempel! For al oprindelig Sjæledyrkelse har den døde fuld Ejendomsret, ikke blot over sine Klæder og Vaaben, men ogsaa over sin Bolig; hos lavere Stammer er det derfor ret almindeligt, at den døde bliver i Huset og de levende flytte ud, ja der er Folk, der ved en Høvdings Død lader ham beholde hele Landsbyen og selv bygger sig en ny. Her, hvor Materialet er frit og en

Familie kan rejse sit Hus paa et Par Dage, har det jo mindre at sige. Men i Peru, hvor de stolte Kongeborge kostede tusinders Arbejde og krævede den højeste Udfoldelse af Teknik og Kunst, her beholdt den døde Inka sit Palads, alt sit Husgeraad og sine Skatte, og hans Efterfølger maatte bygge og indrette sig fra nyt. Denne høje Kultur tjente kun til at understrege Samlerens famlende Tanke og føre den igennem med, nationaløkonomisk set, afsindig Konsekvens. Nu de højere Naturfolk! De give ganske vist uafbrudt den døde hans maanedlige eller aarlige Ofre og respektere fuldt ud hans personlige Ejendomsret, det kan let hænde, at de slagte Krigerens Hustru og Tjenere paa hans Grav, men dermed er det ogsaa forbi. Ikke gør de den dødes Underhold til Formaalet for deres Liv, ikke forlader Slægten Hus og Hjem for hans Skyld, nej de fortsætte deres daglige Liv, hvori Gravtjenesten nu kun er en Episode; her er indtraadt fast og blivende Skilsmisse mellem levende og død. Med eet Ord: i de store Oldtidsstater træffe vi netop den tidligste og naiveste sjæledyrkende Periodes Grundsyn, kun udarbejdet i en høj Kulturs rige og konsekvente Form, medens de senere Naturfolk mere og mere begrænse Sjæledyrkelsen og vokse sig fra den. Ligeledes Sproget. Det var de frie Nomader, der skabte de saa originale semitiske Bøjningssprog, de trekonsonantiske med det dristige Vokalmaleri, medens Samlerne, som bøjede sig under Kulturaaget ved Nilens Bredder, vel fik Skrift og rig Literatur, men vedblev at tale et saa lidet udviklet Sprog, at man først nu har set, det dog er semitisk, og medens endelig deres ældre Brødre (Sumererne og Akkaderne), som grundede de første Stater ved Eufrat, og af hvis Literatur den følgende kaldæiske til Dels kun er en Oversættelse, endogsaa holdt fast ved et saa primitivt Sprog, at de sprogkyndige end ikke vil regne det til samme Æt. Og nu Kina! Efter v. d. Gabelentz's Under-

søgelser vil ingen nægte, at deres Sprog jo rigt og fint forstaar at udtrykke ganske det samme som vore, og dog er det Urtids Midler, utilhuggede Ordblokke, beherskede ved blot Ordstilling og Betoning, denne firtusindaarige alsidigt udviklede Literatur benytter, saa at Sproget næsten er lige saa primitivt som fuldendt forfinet. Og ligeledes Samfundsformen. Hos de højere Naturfolk finde vi ofte Sammenhold og Almenfølelse, forenede med fuld Frihed for den enkelte, og se ofte Samfundets Ligevægt bevares ved et System af Midler, valgt med virkelig politisk Takt, medens de store Kulturstater kun vise os en Despotisme saa raa og brutal, at den næppe er forstaaelig for Nutiden. Vi har alle gaaet i de gamle Kulturfolks Skole, fra dem har vi taget Plov og Podekniv, Pottemagerens Hjul og Smelterens Ovn, Sav og Murske, Gravstik og Mejsel i Arv, dem skylder vi vort Maal, Vægt, Mønt, Skrift, Tidsregning og den dertil nødvendige Stjernekyndighed, men paa det rent aandelige Omraade har de næppe efterladt os noget som helst — uden Syndflodssagnet og Astrologien; ethvert større Fremskridt i Samfundsform, i Religion og Videnskab, Sprog og Poesi, Livs- og Verdensanskuelse stammer fra Naturfolk og de af dem grundlagte sekundære Kulturer.

Religionsvidenskaben og Kulturhistorien kan altsaa sige til Etnologien: vi kan her ikke bruge nogen udviklet Jæger- eller Nomadestamme, vi maa have et langt mere primitivt Menneske til at stifte disse Stater, og saa se vi igen, hvorledes disse Videnskaber udfylder hverandre, thi er Etnologien engang kommet paa Sporet, kan den ogsaa skaffe dette Menneske. Følger man min Teori om Vandingskulturerne, er alt jo klart. Medens Jæger og Nomade fik Tid til at korrigere Sjæledyrkelsens værste Urimeligheder og Skridt for Skridt lærte at beherske og tilbede Naturen, medens det under de evige Krige, vi omtalte før, lykkedes dem at forene fast Organisation

med individuel Frihed, og medens de i denne strenge Skole hærdede deres Vilje og opsparede det Fond af Lidenskab og Energi, som engang skulde sætte dem i Stand til at bære det saa langt mere knugende Kulturarbejde, uden at miste deres Aandsfriskhed, saa saa vi jo at det var Samleren, Tiggeren for Naturens Dør, han den rent uselvstændige, den naivt sjæledyrkende, der saa at sige uden sit Vidende og Vilje kom til at grave og saa sig ind i Storstaten. Dermed er Gaaden løst. Derfor var det han vel til fulde løste den materielle Side af Opgaven, men som den lydige Træl, uden i tilsvarende Grad at udvide sin aandelige Horisont, saa at Kulturstaten lukkede sig over ham som Cellen over den flittige Bi. Derfor skabte han vel Skrift og Literatur, men det blev kun stammende Tale og barnlig Tanke, han i uforgængelige Træk mejslede og brændte ind i Stenen og Leret. Og derfor var det at de dødes Aander, som skulde behersket den lille Hordes Fantasi i Skovmørket eller Steppens Ensomhed, at de hos ham, uden væsenligt at skifte Karakter, voksede med Staten og højst ufortjent blev til Guder, ja Verdensguder, der traadte Folkeslagene som Druer i Persekarret.

Saa forstaar vi ogsaa Historiens Dom. Hvor var disse Kunstvandingskulturer[1]) ikke heldigt stillede, ene i Verden med deres uhyre Magtmidler, omgivne af svage og spredte Naturfolk, som først under deres Paavirkning gjorde Fremskridt i materiel Kultur. Skulde man ikke troet, at de som England eller Rusland nu maatte hævdet

[1]) Udtrykket er maaske noget tungt, men det synes mig sagligt rammende. Allerede i femte Mosebog 11, 11—12 er Ægypten forøvrigt, fuldstændigt korrekt og i mesterlige, anskuelige Træk, defineret som det tørre Fladland med kunstig Vanding: et Land uden Høje og Dale, som ikke drikker Himlens Regn ... „et Land, hvor man saar sin Ager og selv maa gaa og vande den som et Bed i en Have.“

deres Overlegenhed og bredt deres Indflydelse til de fjerneste Grænser, at Kina og Assyrien kunde delt Asien mellem sig og Ægypten stiftet et afrikansk Verdensrige? Og dog forsvandt de, og det ikke som det gamle Hellas eller Rom, for at forynges i en Efterslægt, der i Sprog og Aand fuldt bar Fædrenes Præg, men for ramme Alvor; de døde, de dyrkede, drog dem ned med sig. Assur og Babel, Meksiko, Cuzco og Kvito udslettedes af Jorden, Ægypten gik under Aaget og vil vel engang blive et rent moderne Led i vor, den fælleseuropæiske Kultur, kun Kina levede over, men hvorved? Ved paa den mærkeligste Maade baade at bryde og ikke at bryde med sin nedarvede Verdensanskuelse, ved at pode en rent moderne, en det attende Aarhundredes Rationalisme paa sin forøvrigt i alle Grundtræk bevarede Sjæledyrkelse, et af de forunderligste og lærerigeste Afsnit i Slægtens Aandshistorie. Shu King, Sung, Ta Ya og Li Ki ere klassiske Skrifter lige saa fuldt for Religionsvidenskaben som for Kina selv.

Biløbigt fremhæver jeg denne Betragtnings kronologiske Betydning. Maatte vi f. Eks. forud for det agerdyrkende Ægypten tænke os ægyptiske Nomader, hvis Udvikling ogsaa vilde krævet Aartusinder, saa blev derved dette Folks Begyndelse rykket tilbage i et aldeles ubegrænset Tidsfjerne, hvorimod vi, naar det er Samleren, der umiddelbart bliver Agerdyrker, kan nøies med adskillige Aartusinder mindre. Idet jeg overalt fører de nuværende Folkeslag paa deres nuværende Sted direkte tilbage til Samleren, drages derved Urtiden noget nærmere til os, end de fleste for Øjeblikket er tilbøjelige til at antage. Ja selv om Udbredelsestidens Varighed kan vi faa en Anelse. Naar nemlig Spanierne ved Amerikas Opdagelse traf Incariget i en Tilstand, som saa nogenlunde svarede til Ægyptens under det ældste Riges første Dynastier, saa har vi i dette Ægyptens mindst fem-

tusindaarige Forspring en Art Maal for den Tid, Urmongolen har brugt om fra sit Hjem at naa til Peru. Maalet er kun altfor vagt og indirekte, men det er vel hidtil det eneste paaviselige. Med en femten Aartusinder, selvfølgeligt ikke fra Urmennesket men fra Urracen, med et saadant Tidsrum som det mindst mulige, kunde Etnologi og Forhistorie komme ud af det, hvis ikke Geologi og Arkæologi kræver højere Tal.

Efter Herbert Spencer hænger alt dette ganske anderledes sammen. Ogsaa han er opmærksom paa det hede og tørre Klimas Betydning, men han søger Aarsagen i Klimaet selv, udstrækker dets Virkning ikke blot til Kulturfolkene men til Berber og Beduin, Perser og Tatar, og siger: i hed tør Luft foregaar Hud- og Lungefordampningen meget livligt, derved bliver Livsprocessen meget livlig, derved bliver Folket energisk og derfor bor der i dette Bælte lutter kraftige Erobrerfolk, som tilmed bliver slappe, saa snart de komme i fugtig Luft (lægges i Blød, kunde man sige). At de uheldbredeligt fredelige Ægyptere, der saa langt tilbage, vi kende dem, maatte have Neger-Væringer, libyske og græske Væringer til at føre deres Krige, at de tørre kaliforniske Indianere, som ere svage og fredelige, medens deres fugtige Brødre i Øst ere Krigere paa en Hals, at de, blandt meget andet, omstyrte Spencers Paastand, det kan her være ligegyldigt, men der er Grund til at sige et Ord om hele denne Art Teorier, som Feuerbach, Buckle, Spencer og saa mange andre har bragt saa stærkt i Mode. Lige overfor disse plumpe Forsøg paa at aflede et Folks Karakter og Væsen direkte fra dets Klima eller Næringsmidler gentager jeg, hvad jeg sagde før, at Forhistorien ikke kan naa længere tilbage end til det fuldtfærdige Menneske. Over hele Jorden træffe vi det samme Menneske med de samme Muligheder, overalt lige rede og i Stand til at løse sin Opgave. Idet han selvfølgeligt kun løser den Opgave, der bliver stillet,

bliver han stedbundet, men det er kun indirekte, gennem den Livsgerning de betinge, de Handlinger og Livsvaner de medføre, at Klima og Næring øver sin Indflydelse. Blev han særligt energisk i tørre Klimater, kunde det kun ligge i de daglige Handlinger, det hele Levesæt, de fremkaldte, og som gave ham Lejlighed til at opøve sin iboende Energi, og ikke selv i den gevaltigste Hudfordampning; allerede Samleren har sit Bevidsthedsliv, ethvert Indtryk, der vil ham noget, maa kønt banke paa Sandsernes Porte og melde sig hos de fem Vogtere der, og kommer det frem for Herren derinde, er det først den Maade, hvorpaa han reagerer mod det, der bestemmer Sagens Udfald; at bryde ind gennem Vinduer og Mure, gennem Hud og Lunge lader sig ikke gøre. Var det Klima etc., der direkte frembragte de sjælelige Tilstande, hvorledes kunde vi da genfinde næsten alle menneskelige Karakterer, Stemninger og Lidenskaber, ens ved Polen som ved Ækvator, finde høj og ringe Kultur, Aandsenergi og stump Sløvhed i Syd som i Nord? Hvis ti Mænd med samme Anlæg til Bygningskunst skulde bygge med ti Landes helt forskellige Materiale, med Stænger og Palmeblade, Huder eller Bark, med Kampesten, med raat Ler, med Tømmer og Straa, med brændte Sten, Jærnbjælker og Tegl, saa er det klart, at de vilde frembringe noget højst forskelligt, deres Bygningsstil vilde være stedbundet, men den Tanke, der benytter alle disse Materialer, hvert efter sin Art, den lader sig ikke aflede af Leret eller Jærnet.

Den anden og sidste af de forhistoriske Analogier henter jeg fra Sydhavet. Atter her er det Mongolen, som denne Gang over Malakka har befolket den hele Verdensdel, og alt hvad jeg har udviklet med Hensyn til Amerika lod sig gennemføre her ved disse fem store naturlige

Land- og Menneskegrupper,[1]) kun at den sekundære Udbredelse, jeg omtalte ovenfor (S. XLIX), her spiller en større Rolle. Dog dette lader jeg ligge, det er kun Polynesierne, kun deres Sprog og kun en enkelt Side ved deres Sprog, jeg vil dvæle ved.

Hvad er Polynesien? En Verden af smaa Øer, oftest samlede i tætte Grupper, undertiden mere spredte, men tilsammen udgørende saa lidet Land, at de næsten forsvinde i det uhyre Ocean, hvori de ere saaede saa tyndt, at der i Øst og Vest, i Syd og Nord er fra en syv til nihundrede (danske) Mil mellem Yderpunkterne. Vort eget lille Danmark, revet fra hinanden i tusinde Øer og spredt over et Hav, saa stort, at ikke blot hele Europa, men hele Afrika kunde ligget der, det vilde, naar Ny Zeeland fraregnes, give et ret godt Billede. Og dog har alle Rejsende med Forundring set, i hvilken Grad disse Øboere forstod hverandre, og dog har sagkyndige Undersøgelser vist, at der virkeligt fra Sandwichøerne til Ny Zeeland, fra Ellice til Paaskeøen tales det samme Sprog med rene Dialektforskelle. At Folk, som man ikke skulde tro kunde ane hinandens Tilværelse, som ere skilte ved Maaneders Rejse paa et farefuldt Hav, at de, naar de mødes, kunne tale sammen som om de boede Dør om Dør, det er til visse et af Jordens største Særsyn.

Ikke just at det er enestaaende. Naar de store sekundære Fællessprog opløse sig i Særsprog, saa afbryde de nye Folk ikke derfor al Forbindelse. De bo jo sammen,

---

[1]) Det ostindiske Arkipelags tropisk frugtbare Køkken- og Handelshave. Melanesiens vaade febersvangre tropiske Urskove. Australiens tørre Fastland med de øde Stepper og urtætte Krat, de smaa Øers Verden, faldende i de lave mikronesiske og de høje polynesiske Øer og deres lige saa skarpt adskilte Beboere, om hvis Raceenhed der ikke burde være Tvivl efter hvad allerede Prichard og nu Gerland har oplyst om den sorte, Negertypens Afhængighed af Klima og Levevis.

i Hovedtrækkene vedbliver deres Liv længe at være ensartet, har de ikke fælles politiske Raadslagninger eller fælles religiøse Fester, saa drive de dog Handel med hverandre, og hvis ikke, saa kævles de i hvert Fald om deres Grænser og slaas. Men ogsaa dertil hører der Forstaaelse og for Midler til Forstaaelse er der sørget overalt. Vi kan paavise det i Brasilien, hos de vestlige Nigritier, hos Kafferfolk tværs gennem Afrika, hos Athapasker, Algonkiner og Dacotaer, hos Eskimoer, hos Mikronesiere, hos mellem- og nordasiatiske Mongoler, — rigtignok paa vidt forskellig Maade. I Brasilien med dets Hundreder for hinanden helt uforstaaelige Sprog er eet af dem, Tupisproget, valgt til Fællessprog, men kun saaledes, at der i hver Horde er en to, tre Mænd, der forstaa det, og dergennem foregaar alt Samkvem. Det er det ene Yderpunkt. Andetsteds ligger Fællessproget de øvrige nærmere og forstaas af et Flertal af Stammens Medlemmer. I Mikronesien er Befolkningen ligefrem tvesproget. Paa hver lille Ø tale de indbyrdes gennem eet Sæt af Ord og gennem et andet med nære og fjerne Naboer, men saaledes, at selv Kvinder og Børn kan samtale lige fra Palau til Gilbertøerne. Hos Polynesierne endelig og i end højere Grad hos Eskimoerne er Særsprogene i Virkeligheden kun Dialekter af samme Sprog, saa at de nærboende med lidt god Vilje umiddelbart er forstaaelige for hverandre og der mellem de fjerneste let danner sig et Talesprog, næsten som Dansk forener Jyde og Bornholmer eller Højtydsk Svejtser og Brandenburger. Det polynesiske Eksempel foretrækker jeg kun, fordi det ydre her er og har været alle Forskere saa paafaldende og fordi Grundene til Ensartetheden her synes mig særligt klare.

Det eventyrlige ved Sagen er til Dels kun tilsyneladende. Vi berørte det før, at Samleren i Udbredelsestiden gaar uden om Bjærgene. Det er ikke Terræn-

vanskelighederne, der gør det, dem overvinder Samleren bedre end vi, men paa større Højder, hvor Bjærgene i hvert Fald den største Del af Aaret ikke yde nogen som helst Føde, bliver det nødvendigt at føre Levnetsmidler med, og det kan Samleren ikke. Dertil mangler han baade Forraad, Transportmidler og Forudseenhed, og derfor kan nogle faa Mile Bjærg evigt skille mellem Sprog og Folk. Men af samme Grund kan det videste Hav samle sine Øer som den frugtbare Muldjord knytter Landsby til Landsby, Havet forbinder, fordi den Rejsende her overalt har sit Spisekammer med sig. At kaste et Par Kokosnødder i Skibet og drage ud paa ubestemt Tid for Uger, Maaneder eller maaske Aar, det er for Polynesieren en Hverdagssag. Fisk er der overalt, Regnen og mellemliggende Øer giver Vand, og det er nok. En bekymret Husmoder vil maaske spørge, hvorledes de faa Fisken tillavet? Bedste Frue, de rive eller støde den til en som det siges meget velsmagende Fars! En Kendsgerning er det, at der mellem ret fjerne Øgrupper, lige saa fuldt som mellem Gruppens egne Øer, færdes en fast og regelmæssig Strøm af Handelsfolk og Krigere, Gæster og Friere etc.; Passat og Monsun og de herskende Strømme sikrer Forbindelsen og raader for Sæsonens Begyndelse og Varighed.

Selvfølgeligt har de nuværende fuldendte polynesiske Skibe ikke staaet til Raadighed straks, men naar vi ser sydamerikanske Folk sejle Hundreder af danske Mil paa raa sammenbundne Flaader, kan vi ikke tvivle paa at Samleren nok har vidst at naa fra Ø til Ø. Og naar Polynesieren nu er lige saa hjemme paa, ja i Havet som paa Landet, naar han morer sig med at flytte Stene paa Havbunden paa ti Favne Vand eller med at lade sig gynge af Koralrevenes uhyre Brændinger, ganske som vi spille Bold eller løbe paa Skøjter, naar han af Behag ligger hele Dage paa Vandet etc., saa er denne Færdighed

sikkert urgammel og erhvervet af Samleren Trin for Trin. Fra Sydostasiens Kyst vinke de frodigste frugtbedækkede Øer jo ud paa Dybet, liggende først lige ved Land og op til hverandre og saa med voksende Mellemrum, ret som Mødre og Tanter, der med det fristende Æble i Haanden lokke Barnet til at gaa.

Altsaa er der Mulighed for Forbindelse og vi behøve ikke at tænke os den direkte mellem selve Yderpunkterne. At hver enkelt Ø har Samkvem med Naboerne til bægge Sider, det er nok til at der sluttes Kede, til at det samme Sprog kan fremstaa og udvikle sig ens over det hele Omraade. Baade Sprogforskere og Antropologer har villet bortforklare Sagen ved at lade Polynesierne komme vandrende fuldtfærdige og saa bevare deres fuldtfærdige Sprog uforandret gennem Aartusinder. Men dette er en dobbelt Umulighed. Som alle andre sekundære Folk maa ogsaa Polynesierne have udviklet deres Særsprog, idet de paa Stedet selv udviklede deres Særkultur, og dette Sprog maa som alle andre være vokset med den stigende Kultur og gentagne Gange have skiftet Form. Det siger sig selv og til Overflod veed vi det ligefrem. Allerede paa flere og det vidt adskilte Øer har man nemlig fundet gamle mytiske Digte, som bevares af Præster eller religiøse Ordener, men som ere affattede i et saa forældet Sprog, at Ihændehaverne selv ikke mere forstaa dem, — et ret grundigt Bevis paa at Sproget har ændret sig. Vi staa her ved det trods den livligste Samfærdsel dog ret forunderlige, at selv de fjerneste Øer har arbejdet sammen, at de er fulgtes ad under deres sproglige Nydannelser, saa Sproget virkeligt over det hele Omraade har udviklet sig ens.

Man vil let forstaa, at det er for Indogermanernes Skyld alt dette interesserer os. Den høje Kultur, de fleste Sprogforskere og alle komparative Mytologer har tillagt det indogermanske Urfolk, før det vandrede ud, den

kunde man jo støttet paa Sydhavs Eksemplet flytte over til vor Teori og sige: de over det hele indogermanske Omraade udbredte Samlere har erhvervet sig denne høje Kultur ved fælles Samarbejde, — hvorfor skulde de ikke kunne gøre, hvad vi se Polynesierne har gjort? Derfor gælder det os om at finde Aarsagerne til den polynesiske Ensartethed, for derved at faa lidt at vide om de Kræfter, som maa have været i Bevægelse under de indogermanske Forhold.

Gaa vi et eneste Skridt mod Vest. træffe vi paa andre Sydhavsøer en næsten lige saa yderlig Sprogsondring. De melanesiske Øer have ikke blot ikke noget Fællessprog, men paa hver enkelt af disse Øer træffe vi to, tre, ja fire hinanden uforstaaelige Sprog, ja paa de større Sundaøer skal Sprog og Folk endogsaa tælles i snesevis. For de hidtil gældende Teorier stod denne Sondring og den polynesiske Enhed hen som to lige uløselige Gaader, lad os nu prøve, om Udbredelsesteorien ikke paa een Gang kunde forklare os bægge Dele.

Den væsenlige Forklaring har den allerede givet, den ligger i vor Sætning, at særlige Stedforhold giver særlig Kultur og særligt Sprog. Tag Store Nikobar! Her er et smalt aabent Kystland, Koraldannelse med Kokospalmer etc., stort nok til at Samleren her kunde naa til at føre de smaa Sydhavs Øers sædvanlige Liv, en Blanding af Fiskeri, Frugtsamling og Agerdyrkning, og her var tillige et højt Indland med tropiske Urskove, rigt nok til at Samleren her kunde vedblive at leve som Samler med lidt Jagt og Plantekultur til Bierhverv. Og saa er Sondringen indtraadt, og det saa dybt, at de to Folk næppe have noget tilfælles, ja næppe have noget som helst Samkvem. saa dybt, at de sky af Kystfolket foragtede og hadede Indlandsboere vare ukendte, ja deres Tilværelse næsten omstridt, indtil H. Rink ved sit andet Ophold paa Nikobarerne, under Galatheas Rejse 1847, fik dem at se.

Det er det næsten utilgængelige Indland og fremfor alt Øernes afsides Beliggenhed i et dødt Hjørne udenfor Sydhavets store Kulturstrømme, der gør at Modsætningen her har holdt sig saa frisk og ren. Paa større Øer, i tættere Øgrupper, under livligere Kulturudvikling maatte selv en oprindeligt lige saa dyb Sondring nødvendigt blive noget udfyldt og overdækket. Krig og Handel vilde jævne og slibe af, Indlandsboerne vilde kæmpe sig frem til Kysten, Kystboerne bemægtige sig Dele af Indlandet, bægge Parter vilde lære af hverandre, bægge tilegne sig Omraadets stigende Fælleskultur etc., og dette er netop, hvad vi finde over hele Melanesien og Malaisien. Paa samme Ø Folk paa Folk med særlige Sprog og særlig fysisk Type, men alt efter Stedets Lejlighed mere eller mindre sammenarbejdede, enkeltvist saa skarpt adskilte, at man har drømt om to Racer (svagere Urbeboere og et stærkt Indvandrerfolk, som bemægtigede sig Kysterne!), men oftest staaende hinanden saa nær, at man har været nødt til at indrømme, at de alle var ægte Malaier, forskelligt udviklede efter Sted og Levesæt, — lutter afdæmpede Variationer af det Store-Nikobarske Tema. Der er ikke een af de flersprogede Øer, hvor vi ikke træffe en afgjort Forskel mellem Kystland og Indland,[1]) medens Indlandet som oftest igen sondrer sig, om ikke i væsensforskellige, saa dog i nogenlunde klare, ved naturlige Hindringer adskilte Udsnit, vi kan paavise om ikke en særlig udpræget Egn, saa dog et afsluttet Fødested, for saa at sige hvert eneste af disse mangfoldige Sprog. Naar dette nu gælder

[1]) Karakteristisk er den Vrimmel af Folkenavne, der betegne Folket som Indmennesker, Landmennesker, Bjærgmennesker, Skovmennesker, Flodmennesker, Udmennesker etc. (Orang Ulu, Orang Pagagan, Orang Benua, Orang Gunung. Do Dongo, Ngadju, Orang Utan, Orang Alas, Subanos, Orang Kaluaran etc.). Hvor der ikke i Virkeligheden findes „vilde Indmennesker", Papuas etc., er der i det mindste Sagn om dem.

overalt, medens Polynesien som Regel hverken byder Betingelserne for et dobbelt Liv paa samme Ø eller viser større Forskelligheder fra Ø til Ø, saa kan vi roligt slutte at Enheden her og Sondringen hist kun er en ny Bekræftelse paa vor gamle Regel.

Loven om den til Stedforskellen svarende Folke- og Sprogforskel indvandt vi fra de store klimatiske Udsnit med deres Tusinder af Kvadratmile, og det har sin høje Interesse at se den gennemført her ved store og smaa Øer, ja selv ved den mindste Plet Jord, blot den giver Plads for en virkelig Stedforskel. Ja vi finde den gennemført paa dobbelt Maade, thi alle disse Øer hver med sine iboende Forskelle danne jo tilsammen to store naturlige Grupper, og saa gøre ogsaa Befolkningerne det, alle disse mangfoldige Variationer i Type og Sprog holder sig lydigt inden for den malaiisk-melanesiske Ramme.

Denne vor Grundlov giver os den væsenlige Forklaring, men ganske vist ikke den hele. De ensartede polynesiske Øer maatte nødvendigt længe faa ensartet Kultur og et kraftigt, længe bevaret Fællessprog (se ovenfor S. LV), men det lader sig ikke nægte, at Anledningerne til tertiære Sondringer ere til Stede her som overalt paa Jorden, — Øernes og Øgruppernes forskellige Størrelse og Frugtbarhed, Beboernes nye Særerhverv, idet nogle Øer producere Baade, andre Vaaben, andre flettede Varer etc. var allerede tilstrækkeligt. Og lige saa lidt kan Stedet ene klare Sagen, naar vi f. Eks. paa Luzon i de samme Bjærge træffe et nyt Folk med nyt Sprog, næsten saa ofte en begrænset Bjærgegn tillader nogle faa hundrede Mennesker at føre et nogenlunde afsondret Liv. Vi maa dog spørge: hvad er det, der paa bægge Steder har styrket den naturnødvendige Tendens til Sprogenhed og Sprogsondring og ført den igennem ud over al forventet Grænse?

Enheden er lettest at forstaa, den har sit stærke

Motiv i den fjernere Samfærsels store aandelige Betydning for de primitive Samfund. Urfolkene har ingen Grosserere, som skaffer dem alle Jordens Produkter, og intet Postvæsen, som tilfører dem al Verdens Nyheder, men de har det der bedre er, de har den langt indtryksfuldere, umiddelbare og personlige Forbindelse med Udlandet, om end kun med det nærmeste. Vi henter vor Te fra Kina, det vil sige, vi køber den hos Urtekræmmeren, som igen faar den fra Grossereren, og ingen af dem har rimeligvis saa meget som set en levende Kineser eller en Tebusk, vi faar det nyeste nyt fra Krigsskuepladsen, men pr. Telegraf, vi faar Vennebud fra Paris eller Chicago, men bragt af et Postbud, som næppe er til for os, o. s. v. I Urtiden derimod er det selve Deltagerne i de store Begivenheder ude, som kommer og meddeler dem, og Producenten ogsaa fra ret fjerne Steder bringer selv sine Varer til Forbrugeren, saa at hele Familien, ja hele Stammen samles om den fremmede for at høre og se. Og saa kommer disse haandgribelige levende Nyheder tilmed til meget ensformige og stillestaaende Samfund, til Folk, som døse deres halve Tid hen af Mangel paa Indtryk, medens hos os det daglige Liv er saa anstrengt, Landets egne Strømninger saa altoptagende, at det kun er de højest dannede muligt at leve med i det, der foregaar ude. Det er da klart, at jo fattigere Kulturtrinet er, desto større Vægt faar Forbindelsen med Omverdenen, ikke blot fordi den er saa langt mere æggende og direkte, men fordi den i saa langt højere Grad overvejer de svage hjemlige Indtryk,[1]) og det er til visse naturligt nok, at

[1]) Man tænke paa, hvor ofte en slet og ret Polynesier eller Eskimo har givet europæiske Søfarende Oplysninger om Stedforhold i flere hundrede Miles Afstand, eller paa hvor villigt og let næsten alle Naturfolk lære Sprog, saa at det ikke er sjældent, at en saadan „vild“ flydende taler en fire fem fremmede Tungemaal. En skarp Modsætning hertil danner de moderne Kultur-

Fællessproget kan vedblive at holde sig i Aartusinder paa Tahiti og Hawai, paa Tonga og Samoa, naar maaske Halvdelen af de Sætninger, som i Aarets Løb veksles paa Samoa, ere bragte derover fra Tonga og omvendt.

Saa kan vi stille vort tidligere Spørgsmaal i bestemtere Form og sige: hvorfor kommer dette Motiv ikke til sin Ret overalt, hvorfor holder det ikke alle store Fællessprog uforandrede, Dakotaens og Algonkinens lige saa vel som Polynesierens, og hvorfor virker det ikke i Egne, hvor Stedforholdene medfører et Flertal af smaa oprindelige Særsprog, hvorfor virker det ikke der i det mindste saa meget, at Sondringen holder sig indenfor, hvad Stedforholdene ligefrem gøre nødvendigt? Ja, hvorfor? Ganske simpelt, fordi Forbindelsen med Omverdenen har en dobbelt Side, en venskabelig og en fjendtlig, fordi bægge Sider vel ere til Stede overalt, men saaledes, at snart den ene snart den anden har Overvægten, og fordi Venner og Fjender nu engang ikke er lige begærlige efter Samtale og Forstaaelse.

Det afgørende for Polynesierne er deres ringe Tal i Forhold til deres Areal, deres ensomme og forladte Stilling. Tilsammen en passende Befolkning for et ganske lille Land ere de spredte over mere end en Verdensdels Rum, de leve, som I. Schouw herhjemme træffende har sagt, som Søfolk ombord paa Skibe, der for evigt ere ankrede op midt i Oceanet. Derfor hige de ud efter nye Mennesker og Indtryk, derfor er en umættelig Trang til selskabelig Adspredelse et Grundtræk hos dem, derfor komme de de europæiske Skibe i Møde langt fra Hjemmet, altid villige til at gaa om Bord og følge med paa Farten,

---

forhold. I hvert Fald endnu for nogle faa Decennier siden galdt det for den største Del af vor Befolkning, at Herredsgrænse for dem var Verdensgrænse og den nærmeste hjemlige Dialekt det eneste mulige Meddelelsesmiddel.

derfor stormede de paa Hawai ligefrem Missionærernes Skoler, da det blev dem sagt, at den der lærte at skrive, kunde tale med en fraværende Ven etc. Indenfor samme Ø eller Øgruppe slaas de selvfølgeligt af Hjertens Lyst, ja æde som bekendt hverandre med største Appetit, heller ikke ere deres Handelsforbindelser af større Betydning end saa mange andre Folks, men skilte ved Afstande, der som Regel umuliggjorde Krige mellem de fjernere Øer, og dog i Besiddelse af et let Samfærdselsmiddel, har de paa deres smaa ensomme Øer een Gang for alle lært det, at „Mand er Mands Glæde“ og benyttet det oprindelige Fællessprog altfor ivrigt og stadigt til at det kunde opløse sig i mere end nærstaaende Dialekter.

Gaa vi derimod til en af Malaisiens store frugtbare Øer, træffe vi en forholdsvis tæt Befolkning paa et forholdsvist lille Rum og det en Befolkning, som allerede ved det første Tilløb til Kultur har begyndt at skille sig i mindst to Grupper med hver sit Sprog, Kyst- og Indlandsboere. Tænke vi os nu f. Eks. inde paa Øen en lille Stamme afgrænset fra Naboerne ved en Flod, et Sumpdrag, et Bjærgstrøg eller en blot ideel Linie bestemt ved Overenskomst og Hævd, en Samling Familier altsaa, som er henvist til deres engang for alle afgrænsede Omraade, overalt omgivne af optaget Land, mon de da vil længes ud efter Mennesker, jublende glade ved ethvert Besøg? Næppe! Rimeligvis vil de leve i uafbrudte Grænsestridigheder, nødte til at værge for deres eget, hvoraf de intet kan undvære, rede til ved første Lejlighed begærligt at række Haand efter Naboens Eje. Alt som Befolkningstætheden steg, vilde den haardere Tilværelseskamp lære dem, at Mand er Mands Fordærv, og i hvert Fald vilde de hurtigt føle sig indbyrdes solidariske og afsluttede mod Omgivelserne, spotte og ringeagte Naboens smaa Ejendommeligheder og dyrke deres egne, — og saa har Sprogsondringen sin tilberedte Jordbund. Saa vil de

smaa Variationer i Udtale, Orddannelse og Sætningsbygning, der nødvendigt opstaa indenfor enhver sluttet Menneskekreds, de vil faa Tid til at fæste sig, ja blive plejede, og uafhængigt af Sted og Kultur kan Sondringen for saa vidt gaa lige saa langt som selv de sidste politiske Inddelinger i Stamme og Horde. Naturligvis vil den fredelige Forbindelse ogsaa her være en Nødvendighed, men den vil underordne sig Sondringen. Alle Øernes Kystboere nøjes med *det* malaiske Sprog, der tales af de herskende Klasser paa Malakka, som Handelssprog, hvor langt det end ligger fra deres eget, og Indlandsboerne har ofte kun nogle faa neutrale Pladser. hvor de mødes til stum Tuskhandel, medens de ellers bogstaveligt ikke har andet med Naboerne at gøre end at skære deres Hoveder af. Vidt og bredt i Malaisien er det at gøre Jagt paa de andre Folks Hoveder blevet en sand Lidenskab, den ædleste Sport for enhver hæderlig Mand.

Denne vor Forklaring af Sydhavsforholdene vil vi finde bekræftet overalt. Udenfor Polynesien har vi den største Sprogenhed — rene Dialektforskelle over et uhyre Omraade — hos Eskimoerne, og atter her er det et forsvindende Faatal af Mennesker spredte over en øde Kystlinie med Afstande, der trodse Polynesiens, og med et polynesisk Herredømme over disse Afstande (Kajak og Hundeslæde). Virkelige tertiære Sprog, men som endnu staa hinanden meget nær, have vi hos de centralasiatiske Nomader, og de leve paa vidtstrakte Stepper, i saa lidet frugtbare Egne, at der kræves hele Kvadratmil for at ernære nogle faa Familer. Saa snart vi derimod komme til frugtbarere Lande, Steppe eller Skov, hvor Jagt og Agerdyrkning kunne gaa Haand i Haand, træffe vi kraftigt skilte tertiære Sprog som hos de nordamerikanske Indianere, og endelig se vi Sondringen naa sit højest mulige Punkt i tropisk frodige Skovegne som Brasiliens. Lad os da drage Resultatet. At virkelig Stedforskel giver forskellig

Kultur og Sprog og omvendt, det er den store Grundlov, som ligger bagved alle oprindelige Sprogforhold, men herindenfor gælder det, at den naturlige Sondring kan forsinkes, ja udeblive, eller omvendt overdrives, alt efter det psykologiske Moment, alt efter som Beboernes Sind fra først af uvilkaarligt er rettet udad, til selskabelig Deltagelse, eller bøjet indad, til Afværge og Angreb. Og denne forskellige sjælelige Reaktion er igen medbetinget af Stedets Art. De vidtstrakte aabne men fattige Egne, Egne, der frembringe ringe Næring men yde den ligeligt, saa at Forbindelse overalt er mulig og let, de forene deres Beboere til mægtige Sprogenheder, ligegyldigt om det er isklædte Kyster, et sydligt Oceans Øer eller et stort Fastlands Højsletter, der er Tale om. Derimod er det de lukkede Egne — beboelige Strækninger skilte ved næppe overstigelige Bjærge, ved ligefremme Ørkener eller ufarbare Sumpe (Kaukasus, nordamerikanske Ørkener, vestafrikanske Sumplande etc.) —, det er dem og fremfor alt de frugtbareste Egne, særligt smalle Bjærgdale og tropiske Urskove, som kalder de frodigste Sprogsondringer frem. Den tempererede Zones frugtbare og aabne Strækninger, Steppe eller Skov, indtager en Mellemstilling. At der i hvert enkelt Tilfælde er talrige medvirkende Aarsager, til at styrke og ændre, det kan vi her se bort fra.

Dette Resultat beholder vi altsaa i Minde, for at anvende det paa Indogermanerne. Et stort Gode har vi allerede opnaaet. Nu er den omstridte indogermanske Fælleskultur og Fællessprog ikke længere et isoleret Spørgsmaal. Det maa nu ses i Forbindelse med og kan hente Lys fra Forholdene hos alle sekundære Folk hele Jorden over.

Hvor er saa Indogermanernes Hjem? Selvfølgeligt i alle Lande, hvor der bor Indogermaner! Lige saa vist som Danskernes Urhjem er i Danmark, er Germaner, Kelter etc. urhjemme i alle germanske, keltiske etc. Lande. Men hvor har da den indogermanske Race faaet sit første Præg? Ja det Spørgsmaal er ikke ret stillet eller lader sig dog ikke besvare alene. Vi faar spørge: omgivet af hvilke, til Forskel fra hvilke Urfolk fik Indogermanerne deres første Særpræg? Eller med andre Ord: hvilke og hvor mange Racer er der?

Efter min Mening tre: Mongolerne, Indogermanerne og Resten. Men dette er destoværre foreløbigt et etnologisk Kætteri. Hidtil har jeg kunnet støtte mig til sikre etnologiske Fakta, som jeg kun har søgt at stille i lidt andet Lys, men her vil man som bekendt let faa de fleste Etnologer til at indrømme, at der rimeligvis kun er tre Racer, dog næsten alle vil de sige: ja tre, Mongolerne, Negerne og Resten.

At Semiterne og Hamiterne (Arabere og Jøder etc., Ægyptere, Nordafrikanere og Abyssiniere etc.) sammen med Indogermanerne danne een, den hvide kaukasiske Race, som ved et svælgende Dyb er adskilt fra Negerracen, det har siden Blumenbach for omtrent et Aarhundrede siden gjorde denne Sondring, været et af de meget faa faste Punkter i den kun altfor omstridte og bølgende Raceinddeling. Nu tror jeg vel, man af mytologiske Grunde alene kunde skille Semiterne fra Indogermanerne, men naar jeg her gør dette og tillige henfører dem til Negerne, saa haaber jeg dog, efter Aanden om ikke efter Bogstavet, at være i Overensstemmelse med de nyeste og bedste sproglige og etnologiske Undersøgelser. Opdagelsen, som man vel tør kalde det, af de førsemitiske Sprog og den afrikanske Raceenhed synes mig nødvendigt at maatte medføre denne Konsekvens.

Lad os dog først et Øjeblik besinde os paa, hvor

sikre disse Menneskeslægtens Raceinddelinger egenligt er, hvor faste Fødder disse Kaukasiere har at staa paa og hvorfor man saa haardnakket og enstemmigt har skilt dem fra Negerne.

Rent antropologisk er det kun ved Hudens Farve, Haarets Bygning, Øjets Stilling, ved Hjernens Vægt og Kubikindhold, Hovedskallens Form og Ansigtsvinklen, ved Lemmernes Længde i Forhold til Kroppen, man søger at skelne mellem Racerne, og ikke eet af disse Kendetegn har vist sig i Stand til at bære en Inddeling. Joh. v. Müllers tit citerede Ytring: det er umuligt at opstille skarpt begrænsede Menneskeracer, er blevet gentaget i alle mulige Variationer. Saaledes siger Peschel (*Völkerkunde* 5), S. 21, 64) „der er ikke et eneste Kendemærke, som er een Races udelukkende Ejendom," og han finder det ganske i sin Orden, at „der i Göttingen findes en Samling tyske Hovedskaller, som skal repræsentere alle de menneskelige Racers Ejendommeligheder." Og saaledes siger Gerland (*Anthropologie* VI, S. 551) „dog tilstaa vi aabent, at vi ikke lægge videre Vægt paa Hovedskallens Ejendommeligheder som Racemærke . . . det kan have sin Interesse som sekundært Bevis men heller ikke mere" etc. etc. Skæve Øjne f. Eks. findes overalt, de ere paaviste i Tyskland og paaviste helt nede i Afrika, og skæve Øjne mangle overalt, der er hele Grupper af mongolske Folkeslag, hvor de ikke findes — og dog regner man dem med Rette med til den mongolske Races Kendemærker. Det mongolske Øje har alle det menneskelige Øjes Stillinger, men søger dog noget oftere hen mod den skæve: Variationskredsen er i alle Racer ens, men det Centrum, hvorom Afvigelserne samle sig, er forskelligt. Blot man husker, at alle Farveafskygninger lige fra det lyseste hvide til det dybeste sorte forekommer i hver enkelt Race, kan man meget godt tale om den gule, den lyse og den mørke Race (Mongoler, Indogermaner og

Semiter): det er de tre Centra, hvorom Farvernes Variationsradie beskriver sin Kreds. Videre er man og videre vil man ad denne Vej aldrig naa.

Det kan da ikke forundre, at man har inddelt Menneskene i 2, 3, 4. 5, 6, 7, etc. lige til et Par hundrede Racer eller Grupper, eller at en Forsker som Gerland tilsidst har opgivet Ævret og nu efter den geografiske Udbredelse alene ordner Folkene i seks naturlige Afsnit, ja man tør vel sige, at det for de mindre Folkegruppers Vedkommende, hvorom man i det hele er enig, er de sproglige langt mere end de antropologiske Grunde, der har gjort Udslaget. Men naar der ikke antropologisk er noget i Vejen (tværtimod som vi senere vil se) for at forene Semiter og Negere, hvorfor har man da holdt saa fast paa Sondringen mellem Negere og Kaukasiere?

Ja man læse f. Eks. Fremstillingen hos Waitz.[1]) Først skildrer han den kendte Negertype efter Blumenbach: flad Pande, bredt Baghoved, fladtrykt Næse, tykke Læber, „Uldhaar" etc., og tilføjer saa: vel findes denne Type kun hist og her i lave fugtige Egne ved sumpede Floder, men denne ganske vist ekstreme Form, som bliver tilbage, naar vi udskiller alle kaukasiske Træk (!!), den maa dog anses for den sande og rene Negertype." Mere naivt er det næppe muligt at røbe, at den forudfattede Mening her behersker Kendsgerningerne. Idet den grundredelige og samvittighedsfulde Waitz saa gaar over til at skildre de enkelte Negerfolk, gør han næsten ved hvert eneste af dem Bemærkninger som følgende: hos dette Folk er „Negerejendommelighederne lidet prononcerede", hos et andet er de „meget formildede", medens et tredje „afviger betydeligt fra den egenlige Negertype"; et Folk „har spidse Næser og tynde, næsten europæiske Læber",

[1]) Waitz: *Anthropologie* II, 24. 34, 36, 57. 60, 63, 64, 65, 70 etc. Smlgn. I, 106—20, 234—40.

hos et andet er „de flade Næser og tykke Læber meget sjældne“; „jo højere man gaar op ad Nigeren, desto mere taber de egenlige Negerkarakterer sig“, disse Folk „vise ikke Negertypen“, hine ere vel „fuldkommen sorte men ellers ikke negeragtige“ o. s. v. Ja etsteds siger han endogsaa: man har villet skille disse Folk fra Negerne, men paa den Maade „udsætter man sig let for ved nøjere Iagttagelse at se den sande Negertype forsvinde fra Jorden.“

At det sorte Negeransigt med det „uldne“ Haar i Antropologiens Barndom maatte fjerne Negeren himmelvidt fra Kaukasieren, det er kun naturligt, men saa traadte den hvide Mands Foragt for den sorte, den frie Mands for Slaven til, saa blev den laveste, mest udartede Form, man kunde finde, gjort til eet med hele Negerracen, og saa stod denne Teori uanfægtet gennem Decennierne, saa fik den tilsidst en Vægt, som end ikke Forkæmperen for Naturfolkenes Ligeberettigelse, som end ikke en Waitz kunde frigøre sig for. Waitz's Fremstilling er det mærkeligste Eksempel, jeg kender, paa en herskende Teoris Evne til at hilde den ærligste Forsker, saa at han har fuld Tro paa Lærens Nødvendighed, medens han Side for Side leverer de uigendriveligste Beviser for dens Umulighed.

Længe kunde en saadan Teori selvfølgeligt ikke blive staaende. Her kom Etnologerne hjem og fortalte, at det hørte til den største Sjældenhed at træffe Negertypen i Afrika; her gik den ene Rejsende efter den anden op ad Nilen eller ned gennem Sahara, og ikke var det dem muligt at sige, hvor Kaukasieren hørte op og Negeren begyndte: Kaukasierne blev mørkere og mørkere og saa var man mellem Negere, og omvendt; her kom Forskerne midt ind i det sorteste Nigritien og i Stedet for de ventede raa Negerfjæs, traadte de ædleste Profiler fra Ægyptens Kongegrave dem lyslevende i Møde, ja selve de afrikanske

Sprog begyndte at røbe deres Enhed (Bleek etc). Saa faldt da Grænsen; fremfor alle andre samlede Robert Hartmann de spredte Traade i sin Haand, skrev Afrikas etniske Enhed paa sin Fane og bar Banneret frem over alle Modsigelser. Støttet til denne Mands Autoritet kan vi, med lidt Kendskab til „Negerteoriens" Oprindelse, roligt sige, at Ægyptere og alle Nordafrikanere sammen med Negere, Kaffere og Buskmænd danne een Race, i hvis Grupper samme fysiske Grundtype og samme Grundsprog har faaet Udtryk.

Saa er da den ene Tredjedel, Hamiterne, parteret bort fra Kaukasierne, men nu Semiterne? Er det ikke netop R. Hartmann, som ligefrem med Lidenskab har hævdet, at Semiter og Afrikanere ikke have noget med hinanden at gøre? Jo ganske rigtigt, men her kommer de førsemitiske Sprog os til Hjælp.

Det er for saa vidt en gammel Historie. Allerede 1844 hævdede Benfey de semitiske og nordafrikanske Sprogs Slægtskab; han blev skarpt imødegaaet baade af semitiske Sprogdyrkere som Ewald og Renan og af sammenlignende Filologer som Pott, men alt som Studiet af Ægyptens Oldtid skred frem, blev det mere og mere klart, at det oldægyptiske Sprog baade i Ordforraad og Bygning stod de semitiske meget nær. Blot eet lille Eksempel. Længe efter at man vidste, hvad Hieroglyferne betød, vidste man endnu ikke, hvorledes de lød; først 1857 lykkedes det H. Brugsch ud fra de geografiske Indskrifter at bestemme Tegnenes Lydværdi, og saa viste det sig, at det ægyptiske Lydsystem ligefrem var identisk med de semitiske, saa at sige i et og alt, — et stort og afgørende Slægtskabsbevis. Imidlertid læste man Kileindskrifterne og her endelig kom den rette Forklaring. Det assyriske og det andet babyloniske Sprog maatte trods Renans Protest indrømmes at være semitiske, man fik en rigere Oversigt over den hele Sproggruppe og saa

blev man tilsidst enig om, at de trekonsonantiske semitiske Sprog var en senere Udvikling, at der bagved dem laa et førsemitisk, som i alle sine Hovedtræk faldt sammen med det oldægyptiske, med de nord- og østafrikanske Sprog. At alle de Tungemaal, der have lydt lige fra Eufrat til Marokko og Habesch, vise tilbage til et oprindeligt Fællessprog, det er lige saa sikkert som at de indogermanske ere rundne af deres fælles Rod.

Her er særligt eet at fremhæve. Som man vil se er det ikke en enkelt nyhedslysten Forsker, der ved en dristig Hypotese har slaaet Jøder og Negre i Hartkorn. Lige tværtimod! Det er to Grupper af Videnskabsmænd, som uafhængigt af hverandre har bragt hver sin Halvdel af Beviset til Veje, og de har gjort det med andre Formaal for Øje, uden deres Vidende, ja mod deres Vilje. Det var væsenligt etnologiske, paa sproglige Undersøgelser støttede Grunde, der førte til Erkendelsen af Afrikas Folke-Enhed, og selve Hovedmanden, Robert Hartmann, vil den Dag i Dag ikke indrømme, at et eneste afrikansk Folk skulde være i Slægt med Semiterne. Derimod var det ægyptologiske og assyrologiske Fagmænd og Sprogforskere, som naaede frem til Erkendelsen af de semitiske og nordafrikanske Sprogs Enhed, og de allerfleste af dem gjorde det i fuld Tro paa den kaukasiske Race, ja den Dag i Dag spiller Drømmen om et fælles Urhjem, ja maaske et fælles Ursprog for Indogermaner og Semiter sin store Rolle selv hos en Hommel eller Delitsch. Men desto bedre! Desto sikrere er det, at dette af saa mange Forskere, ad saa forskellige Veje indvundne, at dette usøgte, ja modstræbte Resultat maa give os Sandheden, maa være en nødvendig Følge, et uundgaaeligt Udslag af selve Sagens Natur.

Thi ikke nytter det at stride imod. Staar det fast, at alle afrikanske Folk ere af een Race, og staar det fast, at Semiter og Nordafrikanere ere af eet Blod, saa lader

det sig virkeligt ikke nægte, at alle Afrikaner og Semiter høre til een Race, saa er engang for alle den uhyre afrikanske Sten hægtet til den semitiske Fod og for evig og altid vil den drage Semiterne bort fra Indogermanerne.

Jeg tvivler ikke paa, at mange forundret og forarget vil udbryde: „saa skulde Jøderne være Negre, Negerne Jøder!" men ikke er det Meningen. Den høje sværtbyggede Nordbo med den hvide Hud, de blaa Øjne, det gule krusede Haar er ikke en Hindu, og den sorte slanke Hindu med de fine Træk, de mørke Øjne, det sorte glatte Haar er ikke en Nordbo, og dog ere vi alle enige om, at Hindu som Nordbo er Indogermaner, er to forskelligt udviklede Udtryk for samme Race. Og saaledes med Jøde og Neger. Naturligvis har Vandreteorien forvirret de semitiske Forhold ligesom de indogermanske. Ogsaa her ligger man i Strid, om „Urfolket" fra Arabien (Sprenger, Eb. Schrader) eller endogsaa fra Centralasiens Højsletter (v. Kremer, Hommel) er vandret til Afrika, eller det maaske dybt inde fra Afrika er gaaet til Asien (Gerland); ogsaa her lader man et relativt højtudviklet semitisk Urfolk forvandle sig til Ægyptere etc., og det er herimod en R. Hartmann protesterer og protesterer med Rette. Men i samme Øjeblik man gaar ind paa Udbredelsesteorien og lader Ursamleren, Ursemiten brede sig fra Eufrat til Kap, for saa paa Stedet selv, efter Stedets Krav, at udvikles hist til Kaffer, her til Neger, Ægypter eller Jøde, i samme Øjeblik forsvinder alle Vanskeligheder, alle Indvendinger mod det nye.

Og saa er de dog ret store Vanskeligheder ved det gamle ude af Verden. Etnologisk bliver man fri for det haabløse Danaidearbejde at skulle holde de nord- og østafrikanske Folk ude enten fra de øvrige afrikanske eller fra de semitiske, hvad der til visse er lige umuligt, og man faar den forholdsvist klare Sondring mellem Indogermaner og Semiter i Stedet. Sprogligt slipper man for

det fortvivlede Paradoks at to saa afgjorte Modsætninger som indogermansk og semitisk Fleksion skulde have et fælles Udgangspunkt, — ligger dog selv finsk eller polynesisk vore Sprog langt nærmere! Svælget er i Virkeligheden saa dybt, at man maa undres over at Sprogforskerne ikke forlængst have gjort semitisk og indogermansk til to Racer, det lader sig kun forklare af, at den kaukasiske Teori allerede havde bemægtiget sig Sindene, inden Sprogvidenskaben ret følte sine Kræfter. Og saa den mytologiske Vinding, men den vil vi endnu gemme et Øjeblik.

Altsaa tre Racer: Mongoler, Indogermaner og Semiter, og hvor de har haft deres Hjem, det lader sig sige. Mennesket kan ikke være skabt tre Gange, Mongolen f. Eks. i Amerika, Semiten i Afrika og Indogermanen i Europa, thi saa kunde Racerne fornuftigvis ikke staa hinanden saa nær som de gør; da de bogstaveligt ikke er til at holde ud fra hverandre, maa vi nødvendigt antage, at Mennesket er af een Art. Og er Mennesket kun skabt een Gang, maa det være i Asien, thi Udbredelsesteorien siger os, at Racernes Hjem maa søges indenfor deres nuværende Omraade. Altsaa er Persiens Bjærge og Højsletter med deres nordostlige og sydvestlige Opland Racernes Udgangspunkt, thi det er det eneste Sted paa Jorden, hvor de tre Racer mødes.

Ganske som vi saa det i Amerika har altsaa Urmongolen bredt sig over mere end den halve Verden, for alt som Udbredelsestiden sluttede, at sondre sig i sine fire store Grupper, de central- og nordasiatiske Folk, Østasiaterne, Malaierne og Amerikanerne, medens Ursemiten har bredt sig fra Tigris til Kap og Urindoger-

manen mellem Atlanterhavet og Indiens Østkyst, for saa at opløses i Semiter i snevrere Forstand, Nordafrikanere, Negere og Kaffere og i de af os alle kendte indogermanske Folkeslag. At hvert eneste Folk paa Jorden, senere politiske Forskydninger fraregnet, er autoktont, at enhver Ejendommelighed, som nu skiller Dansk fra Tysk eller Nordbo fra Sydbo, Græker fra Romer, at den selv i sin første svageste Spire er født og udviklet paa Stedet selv, i disse Folks nuværende Hjem, betinget ved Stedets og Folkets hele Art, det er Udbredelsesteoriens Lære i kort Begreb.

Ved de tre Racer maa vi standse som ved et sidste. Om det end kunde synes konsekventere, er det dog umuligt at lade Urmennesket befolke Jorden og saa først spalte sig i de tre Racer. Det er umuligt, fordi de amerikanske Forhold som vi saa nødvendigt krævede et Udbredelsesfolk med begyndende Race- og Sprogtype, fordi den amerikanske Analogi lader sig anvende overalt og fordi de tre Racers Udbredelsesfelter er for store og uensartede, til at man kan tænke sig de tre Sprogtyper opstaa ved Samarbejde fra, de tre fysiske Typer dannede samtidigt over det hele Omraade. Havde det rent forskelsløse Urmenneske besørget Udbredelsen, vilde vi faaet lige saa mange Racer som vi nu har sekundære Folk.

Men hvorfor har dette asiatiske Urmenneske da differencieret sig i de tre Racer? Ja paa det Spørgsmaal lader der sig næppe give fyldestgørende Svar. Tage vi de senere Udviklingstrin til Hjælp, ses det let, at Samleren i Mesopotamiens Floddale og de tilgrænsende hede Ørkener tidligt maatte blive Nomade og Kulturmenneske, medens Højlandets Bjærgskove og Sletter vilde gøre ham til Jæger og de ufrugtbare Stepper om Oksus og Iaksartes dømme ham til uforanderligt Nomadeliv, og det er klart, at disse Sydens og Nordens Nomader, skilte ved et kraftigt Bjærg- og Jægerfolk, maatte danne tre dybt fjernede, skarpt ud-

prægede Grupper, men ad hvilke hemmelighedsfulde Veje, Klima og Stedbetingelser her har kunnet paavirke Urmennesket under dets i alle Hovedtrækkene nødvendigt ensartede Liv, det er den store Gaade. Det er let at opstille Hypoteser, men meget vanskeligt blot at bane Vejen til en tilforladelig Løsning. Vi mangler her det, der har hjulpet os under hele denne Undersøgelse, Analogier fra kendte Forhold, faktisk paaviselige Kræfter, som virke nu og kunde have virket dengang: vi maa hellere foreløbigt opgive Urmennesket, hvis rent hypotetiske Væsen og Egenskaber kun altfor let lader sig digte ind i en hvilken som helst ønsket Form, og som tilmed ret egenligt tilhører Naturfilosofien og ikke de historiske Videnskaber, mere Biologien end Antropologien. Vi kan her resignere med let Hjerte, blot vi holder det fast, at alt vort foregaaende, at alle Jordens Bebyggelsesforhold viser os tilbage til de tre Urracer som et uundgaaeligt, som den eneste mulige og som den paa ethvert Punkt tilstrækkelige Forklaringsgrund.

Selvfølgeligt maa vi ved de tre asiatiske Racer, ved Ur- eller rettere Førmongolen etc. kun tænke paa et første Anlæg, en begyndende Retning henimod de nuværende udprægede Racekarakterer. Det er just derved, og derved alene, vi kommer over ellers uløselige Vanskeligheder. Saaledes med Indogermanerne. De Indvendinger, Crawfurd og til Dels Huxley har gjort mod at antage en indogermansk Folkefamilie, dem har man skudt til Side, fordi det sproglige Slægtskab her var altfor afgørende, men at gaa forbi er ikke at gendrive. Og Crawfurd har utvivlsomt Ret, det er umuligt, at den lyse Nordbo kunde blive til den mørke Hindu, umuligt, at et fuldt indogermansk, et højt udviklet Urfolk med en til sit Hjemsted svarende udpræget fysisk Type, at det kunde forvandle sig til Hindu og Nordbo og alle de øvrige Mellemled. Man har i Virkeligheden Valget imellem, med Udbredelses-

teorien at lade Førindogermanen, Ursamleren, med sit begyndende Racepræg og Sprog, at lade ham paa Stederne selv udvikle sig til de indogermanske Folketyper eller at nægte disse Folks oprindelige Slægtskab og mod al sund Fornuft antage, at f. Eks. den asiatiske Gren ved Erobring eller overlegen Kultur har paatvunget den europæiske sit Sprog. Og dette lader sig selvfølgeligt gennemføre ved en hvilken som helst større, beslægtet Folkegruppe.

Forskellen mellem vor og de tidligere Teorier træder her ret tydeligt frem. For Udbredelsesteorien er Urmennesket det bløde modtagelige Ler. Som ved en Billedhuggers første flygtige Udkast bliver allerede i Urhjemmet de tre Racetyper foreløbigt og let antydede i Leret, under Udbredelsestiden udarbejdes de stadigt i samme Retning, indtil de, alt som Jorden bebygges og Samleren sondrer sig i sine stedbestemte Grupper, selv faa deres sidste stedbestemte Præg, indtil Klima, Naturbetingelser, Levevis og den med ethvert Kulturfremskridt forbundne aandelige Anstrengelse danner fire hede, stadige Flammer, som brænde den blivende Form uudsletteligt ind i Leret. Saa er Folkets Organisation een Gang for alle givet og alt hvad den senere Udvikling kan gøre, er at ændre og berige indenfor det givne Grundlag. Vandreteorien derimod synes at mene, at et velbrændt Mælkefad dog nok ved en kraftig Omplantning kunde blive til en elegant Urne, den lader de fuldtfærdige Folk mir nichts dir nichts skifte Sted, Kultur og Type, ganske som vilde man tro, at den svære normandiske Bryggerhest dog nok ved en passende Sultekur kunde udvikle sig til Væddeløber eller Norbagge, i Stedet for at føre disse som alle andre sekundære Varieteter tilbage til den forhistoriske, til Kvartærhesten.

Saa staa vi da ved Maalet og kunne saa smaat begynde at bjærge den mytologiske Vinding i Hus.

Vi tillod os altsaa at skille mellem Semiter og Indo-

germaner, og sandelig, er der nogetsteds et virkeligt Spring, en kvalitativ Grænse mellem Menneske og Menneske, saa er det her. Ogsaa mellem mongolsk og indogermansk Religion kan vi sondre, men ligesom før ved Sprogene maa vi indrømme, at ikke blot den finske Mytologi, som jo sikkert har været under stærk gotisk Paavirkning, men ogsaa den polynesiske og særligt de nordamerikanske Indianeres staar vore meget nær, ja vise os, hvorledes vore Naturmytologier engang maa være spirede frem af Sjæledyrkelsen. De semitiske Religioner derimod ere os i alle deres Grundtræk fremmede og fjerne. Her træffer vi en afgjort Naturfornægtelse, en abstrakt, man fristes til at sige nøgtern Begejstring for det rent logiske og en lidenskabelig Fanatisme, lutter Træk, som staa i den skarpeste Modsætning til den Naturhengivelse, hvori jeg søger det indogermanske Aandsmærke, og uudslettelige semitiske Træk, som vi alle kende, i deres ædleste Form lige fra Profeterne til Spinoza og i deres hæsligste i Nutidens jødiske saakaldte Fritænkning. Vil man indvende, at dette kun gælder Jøder og Araber, saa spørger jeg, om man da ikke møder den samme Aand i Assyrernes fanatiske Krigsbegejstring, hos disse vældige Slagtere for Herrens Ansigt, ja om ikke samtlige Negerstammers Fetichisme ægte semitisk gør den hele Natur til et rent indifferent Legetøj for Aandernes Vilkaarlighed, og hvor skulde vi vel sætte Grænsen mellem de syriske og de centralafrikanske gudstjenstlige Orgier med deres til Afsindighed drevne Lidenskabelighed? Vel er Mennesket ogsaa aandeligt af een Art, og selvfølgeligt bliver Ensformigheden desto større, jo længere vi gaa tilbage, men Spirerne til Forskellen fødtes dog med de tre Urracer, i deres første Tilblivelse. Saaledes har utvivlsomt alt Sprog engang været et blot Gebærdesprog, understøttet af enkelte Lyd, men det hindrer ikke, at de udviklede Sprog ere et ypperligt Racemærke, og fra det

Øjeblik af de virkelige Sprog blev til, har der til visse hos Mongolen været en Tendens til Agglutination og hos Indogermanen til Fleksion, hvor gradvist og langsomt den saa end er traadt synligt frem. Hvor Forskellen ikke findes i Kimbladene, vil den heller ikke ses hos de tusindaarige Træer, og det saa dybe radikale Svælg mellem de højeste semitiske og indogermanske Religioner røber noksom, at her allerede under Sjæledyrkelsens Ensformighed er arbejdet i vidt forskellig Retning. Man sammenligne blot Shamanismen med Fetichismen, i det Lys de fuldt udviklede semitiske Religioner som ovenfor antydet kaste over den. Og Forskellen træder frem over det hele sjælelige Omraade. Mongolsk og indogermansk Literatur ere nær i Slægt; der er polynesiske Olddigte om Tingenes Tilblivelse, som Skridt for Skridt minde om den oldgræske Naturfilosofi, hos Finner og Tatarer, hos Indianere og Kinesere træffe vi Heltedigte, Melodramaer, Vaudeviller og Romaner, der ere som blotte Varieteter af vore, hos Semiterne derimod mangler al selvstændig Filosofi og paa een Undtagelse nær al Fagvidenskab, og deres faa svage episke Tilløb kvæles under et Bjærg af verdslig og teologisk Lyrik. De har ingen naturgengivende, ingen Virkelighedsdigtning, ingen Naturfilosofi og ingen Naturvidenskab, men paa den ene Side en hed, lidenskabelig Lyrik og paa den anden de rent abstrakte Forstandsvidenskaber, Matematik og Astronomi, nærmest dog kun saa vidt de umiddelbart tjene det praktiske Behov. Her er de vore Lærere; vor Inddeling af Solbanen i 360 Grader, vor Deling af Timen i 60 Minuter, vor syvdages Uge, det er alt Laan fra det gamle Babylon. Og paa eet beslægtet Punkt endnu ere de vore Mestre, i deres som det synes Racen medfødte Handelstalent. Det er Babylon og Ægypten, Verden skylder Brugen af Vægt, Maal og Mønt, det var Kaldæer og Føniciere, som først satte Verdenshandelen i Scene, den Rolle, Jøderne nu spille

overalt, den blev i Oldtiden udført af aramæiske Købmænd over hele Vestasien, talrige afrikanske Negerstammer have en ustyrlig Lyst til at vandre og sjakre, ja efter sagkyndig Forsikring skal den primitive Neger i Handelsfiffighed være den udlærte Europæer fuldt jævnbyrdig. Handel gives der selvfølgeligt overalt, men det er dog et Særkende for Indogermanen, at han foretrækker krigerisk Erhverv for Handelserhverv, ja endogsaa sætter Selverhverv, Haandværk og Agerdyrkning, højere.

Man har forlængst været opmærksom paa, i hvilken Grad de tilsyneladende individuelleste og sælsomste Meninger og Skikke gentager sig rundtom paa de forskelligste Steder paa Jorden, man har med Rette atter og atter talt om „Menneskeaandens evige eet og det samme“ (das psychische Einerlei des Menschengeschlechts), som Peschel har kaldt det, og dog er det til syvende og sidst de aandelige Forskelle, som sikrest føre til at forstaa Menneskeslægtens Leddeling. Her kan de store divergerende Linier træde tydeligt frem, fordi Variationsradien i sig er stor og fordi Udviklingsomraadet er uendeligt, medens det ved den fysiske Type overalt er de samme faa Elementer, som bevæge sig i Ændringer saa smaa og usikkert skiftende, saa forsvindende lige over for Overensstemmelsen, at de næppe tilstede et eneste skarpt Indsnit. Derfor er det i Virkeligheden de aandelige, om end hidtil kun de sproglige Inddelingsgrunde, som har begyndt at bringe Orden og Fasthed i det antropologiske Racevirvar, og derfor har alle Aandsvidenskaber her et vægtigt Ord at sige. Selv om vi ikke havde saa gode sproglige og etnologiske Grunde at støtte os til som de ovenfor paaviste, vilde den religionshistoriske Forskel alene være nok til at sprænge den kaukasiske Race og ubønhørligt holde Semiter og Indogermaner ud fra hinanden.

Lad os saa, medens vi ere oppe paa Højden, kaste et Blik ud over Slægterne og deres Herlighed. Det lønner

sig Umagen, thi saa snart den kaukasiske Luftspejling ikke hindrer det frie Overblik, faar hele Verdenshistorien et nyt Udseende. Saa træder to afgørende Grundforhold i Racernes Historie os umiddelbart for Øje.

Det vidt udbredte indogermanske Eventyr om de tre Brødre, de to ældre, som ere fremmelige, velbefarne og velagtede, og den yngste, som ligger i Køkkenet, anset for en Fjolle, og saa er det dog ham, som vinder Prinsessen og det halve Kongerige, — det er de ariske Folks eget Eventyr; den indogermanske Race selv er Verdenshistoriens Klodshans. Fuldt originalt, ene henviste til dem selv har Mongolerne tre Gange og Semiterne to Gange[1]) stiftet store Kulturstater, Indogermanerne naaede

[1]) Jeg gaar nemlig ud fra, at ogsaa det ældste babyloniske Kulturfolk, at Sumer-Akkaderne er Semiter. Som bekendt er man uenig om det sumer-akkadiske Sprogs Karakter, de fleste antage, at det er mongolsk („turansk“), andre ville opfatte det som indogermansk, medens Udbredelsesteorien kræver, at det maa være semitisk. I Udbredelsestiden at ville finde Mongoler hernede, det er umuligt, man kunde lige saa gerne paastaa, at der ved Eufrat taltes en eller anden eskimoisk Dialekt. Den indogermanske Hypotese laa jo nærmere, men derimod er dog at bemærke: Saa langt tilbage vi virkeligt veed Besked, er Eufratdalen semitisk, er Zagrosbjærgene Grænsen mellem de to Racer, de tre Befolkninger i Babylon, hvis Race vi kende, Kaldæer, Aramæer og Araber ere afgjort Semiter, og selve den maaske tusindaarige tredelige Maade, hvorpaa Kaldæerne indvandrede og blandede sig med Sumer-Akkaderne tyder paa oprindeligt Slægtskab, endelig vilde det, her at se Indogermanerne optræde som Verdens ældste Kulturfolk til det yderste stride mod al historisk Analogi. Disse historiske Grunde ere ikke uden Vægt og til dem slutter sig to afgørende forhistoriske: Racegrænsen maa falde sammen med den naturlige og kan aldrig have været draget midt i Ørkenen, og som vi saa, maa de første babyloniske Kulturtilløb allerede skyldes Samleren, den altsaa her semitiske Ursamler. Her er et af de sjældne Tilfælde, som Waitz engang benægtede Muligheden af, hvor Forhistorien virkeligt kan begrænse Sprogvidenskabens Opgave. Vi der saa, hvor sent det Oldægyptiske blev føjet ind i den

først dertil en Verdensalder senere og kun gennem de to ældre Brødres Eksempel og Lære i eet og alt. Ikke blot i Haandværk og Kunst, i Industri og Handel gik de i semitisk og mongolsk Skole, men paa ethvert Omraade. Naar vi endelig i Mellemeuropa, i enkelte Pælebygningsfund, træffe Spor af Agerdyrkning, se vi et Masseforbrug af Olden og vilde Skovæbler forenet med Dyrkning ikke af Rugen og end ikke af Havren, men af en tre fire Hvedearter, hvoriblandt selve den ægyptiske Hvede (triticum turgidum), det vil sige, først Nildeltaets og Eufrats Hvedeagre lærte Indogermanerne at udbytte deres egne Kornsorter. End ikke Husdyrene har de tæmmet paa egen Haand. Endnu i forholdsvist ny Tid (Solutré-Fundet) se vi vesteuropæiske Folk leve af Jagt paa vilde Heste, og saa sikkert som sligt kan vides veed vi, at det

semitiske Æt, vi der veed, at vi netop ved Eufrat maatte vente en særlig primitiv og fremmedartet Sprogform, vi kan let forstaa, at der her er Uenighed og Tvivl og vi kan roligt afvente Resultatet og holde det fast, at enten maa det sumer-akkadiske forstaas som det ældste, historisk bevarede sekundære semitiske Sprog eller ogsaa maa vi gribe til den sidste Udvej og stille det i Klasse med Baskisk, Etruskisk og de øvrige Undtagelsessprog, hvorom senere. At ogsaa den sumer-akkadiske Religion skulde have en Særstilling (helt udenfor Sjæledyrkelsen!), som man plejer at antage, har jeg ikke kunnet overbevise mig om, den synes mig at røbe ægte semitiske Træk Som Følge af den „turanske“ Hypotese anstrenger man sig for at bortforklare de faktiske Overensstemmelser mellem den sumeriske og de semitiske Religioner, men naar sumeriske Gudenavne dukke op over det hele semitiske Omraade, Sin f. Eks. i Nordsyrien og Sydarabien, saa er det dog langt naturligere at slutte: altsaa er dette gamle ursemitiske Navne, end at tro at travle Handelsmænd skulde have løbet rundt med dem. — Om derimod Elam er et semitisk Sideskud eller en indogermansk Forpost, det tillader Udbredelsesteorien os ikke paa Forhaand at sige noget om. Her paa selve Racegrænsen vilde bægge Dele være lige forstaaelige og kun den høje Alder taler for semitisk Oprindelse.

var centralasiatiske Mongoler, som lærte dem at tæmme Hesten, medens det rimeligvis var Semiternes Eksempel, der bragte dem til at benytte deres hjemlige Kvægracer som Husdyr. Ja selv den første primitive Brug af Metallerne, end sige al egenlig Smeddekunst, er vistnok hentet ude fra. Alt hvad Arkæologi og Forhistorie i de senere Decennier har bragt for Dagen, peger tydeligere og tydeligere hen paa denne Indogermanernes radikale Uselvstændighed, og der er maaske næppe et eneste materielt Omraade, hvor de ere fuldt originale, — det skulde da være de stærke Drikkes; baade Mjød og Øl synes de at have erhvervet sig helt paa egen Haand.

Nu veed vi jo, at Oldtidens Storstater, at Kunstvandingskulturerne ere stedbestemte og ikke kunde fødes i indogermanske Lande, og det er ganske naturligt, at det var fra disse Kulturcentra alle borgerlige Erhverv bredte sig til Naturfolkene. Ligeledes vil vi om et Øjeblik se, at heller ikke Husdyrs Avl ret vel fra først af kunde komme i Brug hos Indogermanerne. Men ikke er det muligt at forklare det andet af de nævnte Træk paa denne Maade.

Thi hvad sker? De mongolske og semitiske Kulturer forsvinde eller gaa i Staa. De to Racer ene føre i utalte Aartusinder Slægtens Udvikling fremad og saa skifter Verdenshistorien pludseligt Akse, saa er det Indogermanerne og dem alene, der blive Kulturens og Fremskridtets Bærere. At Oldtidsstaterne havde Spiren til deres Opløsning i sig, det saa vi, men hvorfor var det ikke deres egne, de nærboende og nærbeslægtede Naturfolk, som toge Arven? Hvorfor sad de mongolske Nomade-Erobrere paa Kinas Herskersæder som unyttige Vandbier i Stedet for at give dette Sjæledyrkelsens gamle Asyl en ny Aand og nye Maal? Hvorfor bragte ikke arabiske og nordafrikanske Nomader de hensygnende semitiske Kulturer ind paa friere Baner og gjorde Indogermanernes

forholdsvist saa svagt organiserede Samfund til Opland for deres Handel, til Lydrige under deres Hære? Hvorfor blev deres eneste Forsøg, det muhamedanske, en blot Fornyelse af den oldjødiske Fanatisme og hvorfor ere de nu her Elever, med Kristendom til Forbillede for deres Religion og Aristoteles til Præses for deres Tænkning? Hvorfor er det som ved en ubrydelig Naturlov fra nu af Indogermanerne alene, der tage Verdensherredømmet, saa at Perserne række det til Grækerne, Grækerne til Romerne og Romerne til Germanerne, som den Dag i Dag fastere end nogensinde holde det i deres stærke Haand? Dette tilsteder dog kun en psykologisk Forklaring, og her tror jeg Religionsvidenskaben alene formaar at give os Verdenshistoriens Nøgle.

Ogsaa den mongolske Race har sit Aandsmærke: en tør og ædruelig, men taalmodig og energisk Rationalisme, der er lige saa forskellig fra Indogermanernes religiøst begejstrede Erkendelse som fra Semiternes logiske Fanatisme. At dette virkeligt er en oprindelig mongolsk Tendens, der særligt i Kina er naaet til fuld Udfoldelse, medens den hos Polynesiere, nordamerikanske Indianere og Finner blev bøjet til Side, afledet eller modarbejdet, saa den kun skjult ses at være til Stede, at de kinesiske Religionsskrifter er lige saa typiske for Mongolerne som de jødiske for Semiterne, det maa her staa hen som en Paastand, som jeg selvfølgeligt først senere kan give mine Grunde for. Heldigvis er selve Forskellen uden for al Tvivl. Trods stærke, næsten indogermanske Tilløb til en Naturreligion, har intet mongolsk Folk endeligt og afgjort brudt med Sjæledyrkelsen, medens alle indogermanske Hovedfolk trods stærk sjæledyrkende Hildethed har hævet sig til en fuldt udpræget Naturdyrkelse. Det sondrer mellem Mongol og Indogerman, det gør religiøst Indogermanerne til en Race for sig, skarpt og klart skilte fra

bægge Broderracerne, og det lærer os at forstaa Verdenshistoriens tilsyneladende saa paradokse Gang.

Sjæledyrkelsens for os saa fremmede, ja afsindige Grundtanke er denne: Mennesket er den sande Tilværelse, Mennesket er Gud (Individet er Substansen, for at tale filosofisk). Derfor er her ethvert Forsøg paa at erkende Naturlivet og dets Love principielt afskaaret eller rettere Forklaringen er engang for alle givet: selve Naturgenstandene ere oprindeligt afdøde Forældre og Bedsteforældre eller ere dog frembragte af dem og samtlige Naturvirksomheder ere Ytringer af de Afdødes Velvilje eller Vrede. Det er dette eventyrlige, uvirkelige Grundsyn, som hæmmer de sjæledyrkende Samfunds Vækst. Vel er en Teori, selv den mest rodfæstede, aldrig eneraadende; de praktiske Krav gøre sig gældende, Nødvendigheden af nye Erhverv og Erhvervsmidler, Nødvendigheden af nye Former for Samlivet i de voksende Samfund kan under den krasseste Sjæledyrkelse fremtvinge fuldendt Teknik (for de næreste Behov) og fortrinlige Love, høj og ren Moral, men paa Tankens Omraade kræver Sjæleteorien sin Ret, der umuliggør den en klar Sondring mellem Gud og Menneske, en klar Opfattelse af Menneskets Stilling indenfor Naturens store Hele, og det er kun en simpel Konsekvens, naar Naturfilosofi eller Naturvidenskab, som vi saa, ikke findes hos de to sjæledyrkende Racer, og en lige saa simpel Konsekvens, naar de findes hos Indogermanerne. Indogermanernes moderne Naturerkendelse og gamle Naturdyrkelse ere kun to Sider af samme Sag. At Naturen er guddommelig og Tilværelsen en lovbundet Nødvendighed underkastet, det er de to Grundtanker, som paa den forskelligste Maade bryde frem i alle ariske Hovedfolks Mytologier, som beherske den nye Tids Videnskab og som røbe en hos Racen oprindelig Tendens til det, jeg kalder religiøs Erkendelse. Men idet vor Tids-

alders Forskere med ægte indogermansk Romantik, langt ud over alle praktiske Krav, fordybede sig i den mindste Celles Liv, i den svageste Rørelse i Naturkræfternes store Spil, blev denne uegennyttige Kærlighed lønnet med en uanet Magt over Naturens Kræfter, som tilsikrede denne Race Herredømmet over de andre. Ikke kunde Prinsessen være i Tvivl om, hvilken af disse Bejlere hun skulde række Haand og Rige.

At dette virkeligt er Forklaringen, derpaa har Historien selv ligesom gjort Prøve. Eet nemlig af de indogermanske Folk, Inderne, svigtede den ariske Fane og fornægtede den Naturdyrkelse, hvortil ogsaa de havde kæmpet sig op, men da de faldt tilbage til Sjæledyrkelsen, sank de med det samme ned fra den ariske Herskerstilling og Indiens halvfjerdsindstyve Millioner udbyttes og styres nu fra de britiske Øer i det Maaneders Rejse fjernede Vesten saa let som var det Kaffere eller Polynesiere, der var Tale om. Ingen, som er lidt bevandret i Indernes religiøse Forskrifter, Leveregler og Digtning, kan tvivle paa, at det jo er Livsanskuelse og Aandsretning og ikke den afsides Beliggenhed, der har hindret Inderne i at stifte et Sydhavs- eller et østasiatisk Verdensrige.

Men, vil man indvende, det er jo netop Semiterne, som først og kraftigst af alle Folk har sondret mellem Gud og Menneske, det er jo dem, vi alle skylde Troen paa den ene skabende Gud. Ja det plejer man at sige og selv en Renan paastaar jo, at den monoteistiske Tanke er den semitiske Races dybeste Drivfjeder, men vi veed dog egenligt alle fra vor første Barnelærdom, at Semiterne ere komne højst uforskyldt til deres Monoteisme. De have fanatiseret sig op dertil, de have gjort deres Forfader, deres Nationalgud til den eneste sande, eller for nok saa betegnende at se det fra den anden Side, de have gjort den ene sande Gud ganske vist lige saa sublim, men ogsaa lige saa hævngerrig og blodtørstig, lige saa for-

fængelig og borneret, som kun en ægte Semit kan være det. Den renere og ædlere Opfattelse af Tilværelsens Enhed og Tilværelsens Lovbundethed er en udelukkende indogermansk Erhvervelse og selve Gudsbegrebet tog først sin Vækst, indenfor Jødedommen ved persisk og i Kristendommen ved græsk Indflydelse. Først derved lykkedes det og endda kun saa nogenlunde at retlede den jødiske Misvisning og forvandle den lidet elskværdige Jahveh til en retskaffen Gudfader.

Hvorom alt er, saa holder den smalle indogermanske Folkestrøm med dens Naturdyrkelse de saa forskelligt farvede mongolske og semitiske Former for Sjæledyrkelsen ud fra hinanden og giver os den Inddeling af Racerne, som Religionshistorien maa kræve af Antropologens Haand. Mit Resultat med Hensyn til Race, Religion og Historie samler jeg i disse Sætninger: Sjæle- og Naturdyrkelse findes i de forskelligste Brydninger hos alle Folk, men kun hos Indogermanerne er Naturdyrkelsen kommet til fuld Udfoldelse. Naturdyrkelsen er det første og eneste virksomme Forsøg paa at gennembryde Sjæledyrkelsens Eventyrlighed og paa dette Forsøgs Udfald beror Folkenes Skæbne. Det er i al Korthed dette Værks Grundtanke.

Saa vende vi tilbage til vort Udgangspunkt, til Indogermanerne og spørge: hvad kan da Udbredelsesteorien lære os om indogermansk Sprogenhed eller Sondring, om indogermansk Fælleskultur og derigennem om indogermansk Fællesreligion, om den „komparative Mytologis“ Berettigelse? Her skulde vor Teori for anden Gang for Alvor vise, hvad den duer til.

Først maa vi dog et Øjeblik dvæle ved den hidtidige Opfattelse af Sagen. Jeg skal gøre det i yderste Korthed,

henvisende til det nysudkomne andet Oplag af O. Schraders fortrinlige Værk *Sprachvergleichung und Urgeschichte*, 1890, for hvis Skyld jeg har opsat Trykningen af disse sidste Ark i nogle Uger.

Striden om Indogermanernes Urhjem, om Urfolket er udvandret fra Asien eller fra Europa, denne uendelige Strid har for Udbredelsesteorien ikke Skygge af Interesse. At dette vandrende Urfolk, som slæber høj Kultur og rigt Sprog med sig og efter Behag forvandler sin fuldtfærdige Type, er en Umulighed, det tør jeg vel haabe nu er indlysende. Den fuldstændigste Redegørelse for den hele Literatur findes hos Schrader S. 1—148; et af de meget faa Indlæg, han har overset, er V. Rydbergs (*Undersökningar* I, S. 1—23).[1])

Hvor længe den indogermanske Sprogenhed har holdt sig, hvor rigt Sproget var udviklet før Sondringen, derpaa give Filologerne intet sikkert Svar. Da man først fik Øje for de indogermanske Sprogs Slægtskab, fandt man som naturligt var Overensstemmelse overalt, hvor den paa nogen Maade var mulig, og Kritiken af disse forhastede Resultater er endnu saare langt fra at være afsluttet (Schrader S. 58—9). Undersøgelsen føres med rastløs Iver og med stedste mere og mere skærpet Metode, og for Lægfolk er der kun eet at gøre: at afvente Resultatet.

Dog har Udbredelsesteorien her allerede faaet en Bekræftelse af største Vægt, — jeg sigter selvfølgeligt til Johannes Schmidts: *die Verwandtschaftsverhältnisse der indogermanischen Sprachen* 1872. At dette Brud med Stamtræteorien (Schrader S. 68—101), at denne Berøringsteori er en ligefrem sproglig Oversættelse af Udbredelsesteorien, et sprogligt Afbillede, der kræver Udbredelses-

---

[1]) Se ogsaa Hjalmar Edgrens lærerige Afhandling i det Letterstedtske Tidsskrift for 1886: *Skilda åsigter rörande de indoeuropeiske folkens ursprungliga hem ock kultur.*

teorien som etnologisk Grundlag, det behøver jo kun lige at paapeges. J. Schmidt, som tænkte og skrev i fuld Tro paa Urfolket, maatte med nødtvungen Spidsfindighed skabe et lille Miniaturbillede af de indogermanske Folks nuværende geografiske Stilling og godt eller ilde praktisere det ind i Urhjemmet, og det er først Udbredelsesteorien, der lader hans geniale Syn komme til sin fulde Ret, men at denne Opfattelse blev fremsat og vandt Tilslutning under Vandreteoriens uanfægtede Herredømme, det er et smukt Bevis for Udbredelsesteoriens Nødvendighed.

Om den indogermanske Fælleskultur derimod faar vi klar Besked: den højst mærkværdige, at Urfolket var Nomader! Det var Victor Hehn, som i sit klassiske Værk: *Kulturpflanzen und Hausthiere in ihrem Übergang von Asien nach Europa* 1870 gjorde Ende paa de gamle Drømme om Urfolkets næsten moderne Kultur. Han fremhævede, at Urfolket dog umuligt kunde staa paa et Udviklingstrin himmelhøjt over Germanernes ved vor Tidsregnings Begyndelse, og han paaviste, at Indogermanerne endnu i den historiske Tid Skridt for Skridt arbejdede sig op og langsomt tilegnede sig nye Næringsmidler og Erhverv. Gennemfører man hans Tanke, kommer man til vor Teori om de autoktone Folk, der paa Stedet selv udvikle deres hele Kultur, V. Hehn blev imidlertid staaende paa Halvvejen, ved Nomaden, og det er i Øjeblikket den herskende Opfattelse. Særligt O. Schrader støttede og udvidede den og forsvarer den endnu i Aar med Sprogforskningens bedste, kritisk lutrede og skærpede Vaaben.

Selvfølgeligt, hvis Sproget, hvis de overleverede Fællesord virkeligt beviste, at Urindogermanen var Nomade, saa maatte vi bøje os derfor, saa vilde det gælde lige fuldt, hvad enten de indogermanske Folk saa var autoktone eller indvandrede, men hvad Lid tør vi fæste til de sproglige Beviser? De Overensstemmelser, der umuliggøre

al Tvivl (Fællesord altsaa, som findes i alle Hovedsprogene, som stemme overens i Rod og i Suffiks og, hvad Filologerne saa gerne vil glemme, i Betydning, og som endelig ikke staa alene, men danne en Gruppe, der omfatter det hele Betydningsomraade), de ere saa forsvindende faa, at intet sikkert kan bygges paa dem alene. Ved alle de øvrige, mere eller mindre fragmentariske Overensstemmelser savner vi Midler til at afgøre, om det vi har for os er virkeligt urgamle Fællesord eller forholdsvist sene Laaneord, overførte fra Sprog til Sprog før og under Lydforskydningerne, eller endogsaa rent tilfældigt overensstemmende Nydannelser. Selv hvor vi kan sige at Ursproget maa have haft dette eller hint Ord, ved vi som Regel ikke, hvad Ordet dengang betød. Og endelig tør vi, hvor Fællesord mangler, ikke slutte, at ogsaa den tilsvarende Sag eller Tanke har manglet i Urtiden; i Løbet af nogle Aartusinder har Betegnelserne haft Tid til at skifte adskillige Gange. Paa slige Vilkaar kan man benytte det sproglige Materiale til at bevise hvad som helst.

S. 151—212 fremhæver O. Schrader selv disse Betænkeligheder tusinde Gange bedre og fyldigere end jeg formaar det, S. 209 tilstaar Schrader selv, at Sprogvidenskaben alene her ikke kan føre til paalidelige Resultater, og særligt S. 349—532 godtgør Schraders egen Udvikling dette til fulde. Det er Forfatterens ulykkelige Ide, at de mellemeuropæiske Pælebygningsfolk skulde staa paa det urindogermanske Udviklingstrin, som Skridt for Skridt bestemmer de tilsyneladende rent sproglige Undersøgelsers Gang; vi har her i sidste Instans at gøre, ikke med sikre sproglige Beviser, men med en historisk-arkæologisk Misforstaaelse.

Resultater som disse: Urindogermanen spiste aldrig Fisk (!) (S. 166), gik sjældent paa Jagt og spiste ikke Vildt (S. 365 og 457), men levede til Vogns, kørende

rundt med Hus, Familie og Ejendele, omgivet af sin Hjord (S. 488 f.), hvad dog ikke hindrede ham i at binde sit Kvæg ind (S. 377), etc. — de indbyde i høj Grad til nærmere Belysning. Her dog kun et Ord om Hovedsagen. Hvorfor skal det være saa vist, at Urfolket levede af Kvægavl? Fordi alle Hovedsprogene har ensartede Benævnelser for samtlige Husdyr. Nu vel, S. 376 f. faa vi først de meget talrige Fællesord for Slægten bos og høre, at Koen „bei weitem“ var Urtidens vigtigste Husdyr, saa følger Ordene for Ged og Faar — atter Husdyr, saa Ordene for Slægten sus, men her hedder det, at ganske vist stemme Navnene fuldstændigt overens, men da hverken Veda eller Avesta kender til Svineavl, kan Svinet ikke have været Husdyr i Urtiden. Ej, ej! Saa følger Ordene for Hest — atter i den skønneste Orden, men her bemærkes, at det vilde være „af overordenlig Betydning“ at faa at vide, om Hesten dengang var Husdyr, og her stanses ved det Resultat, at den i hvert Fald kun har været det halvt. Ej, ej! Naar altsaa den lige store [1]) Ord-Overensstemmelse intet beviser for Svin og Hest, hvad kan den saa bevise for Ko, Ged og Faar. Da de alle fandtes vilde, saa godt som over det hele indogermanske Omraade, behøver deres Fællesnavne ikke at betyde mere end de lige saa udprægede Fællesord for Bjørn og Ulv, Odder og Bæver, Hare og Mus, nemlig at Urfolket kendte dem, hvad vi vidste i Forvejen. Det er vilkaarligt at ville lægge mere ind deri, og det er tilmed ikke overvejende sandsynligt, at Urfolket først skulde have tæmmet disse Dyr og saa bagefter givet dem Navne. For at tro paa Urfolkets

---

[1]) Lige store, thi at Urfolket sondrede mellem Tyr og Ko, det kan ikke forundre, det maatte ogsaa de nordamerikanske Indianere gøre i Gerning og Ord, hver Gang de angreb en Hjord af vilde Bøller. Og de tre andre Ligninger ere her aldeles intetbevisende.

Kvægavl, maatte vi efter de Krav, Filologerne selv stille til deres egen Metode, forlange talrige Fællesord for Genstande og Handlinger, som vare nødvendige for at tæmme, opdrætte, drive, indelukke, ernære og udbytte disse Husdyr, og hvad finder vi? Ja, man efterse Schrader S. 377! Og saa sammenligne man hermed det S. 409—10 anførte og sige sig selv, at kan disse sidste, til visse utilstrækkelige, men dog saa langt fyldigere Overensstemmelser ikke bevise, at Urfolket drev Agerbrug, saa kan man endnu mindre bygge nogen som helst Kvægavl paa de fattige første.

O. Schraders Bog bringer uden Sammenligning det fuldstændigste og paalideligste sproglige Materiale, der endnu er budt os, den er en sand Velgerning for enhver Mytolog, Arkæolog eller Kulturhistoriker, som her lejlighedsvist vil benytte sproglige Beviser, den indeholder store Partier, som det hele Afsnit om Urfolkets Stenalder, der tilfredsstiller alle Fordringer, — jeg hævder kun, at det samlede Kulturbillede, den giver, er vidledende, og er det, fordi det støtter sig paa en falsk arkæologisk Forudsætning, og det jeg paa det bestemteste værger mig imod er, at der her skulde være givet noget som helst sprogligt Bevis for Urnomaden, for Urfolkets Kvægavl.

Hvad har saa Udbredelsesteorien at sige? Nu, den har allerede sagt os, at Indogermanernes Urtid falder sammen med selve Menneskets, med Racernes Urtid, men derved giver den først Spørgsmaalet sin rette Horizont, den befrier os fra enhver Lyst til med Schrader at finde Urtidsforhold hos Pælebygningsfolkene, hvis Kultur naar ned til vor Tidsregnings Begyndelse og maaske næppe naar mere end et Aartusinde tilbage for den, den lærer os, at selv Edda og Homer, Avesta og Veda ikke har synderligt med Urtiden at gøre, den viser os tilbage til de rette, de ene mulige Kilder, til de ældste arkæologiske Fund (Køkkenmøddingerne, mellemeuropæiske Drift- og

Hulefund etc.). til Analogierne fra alle Jordens Naturfolk og til hele Indogermanernes senere Historie.

Hvad tog den indogermanske Samler sig da for, alt som Udbredelsestiden sluttede for ham? Han blev Fisker og Jæger eller rettere, han forenede Jagt og Fiskeri med sin stadigt fortsatte Skaldyr- og Frugtsamlen, blev altsaa staaende paa et temmelig lavt Trin. At han i Europas Bjærge og Skove ikke blev Nomade, det ved vi fra Fundene, og at han ikke kunde blive det, det siger dog sig selv. Hvad man mener med at lade Nomade-Urfolket vandre ind i Europa og der vedblive at leve som Nomader f. Eks. i Germaniens Urskove, er mig til Dato ubegribeligt. Ikke at tale om egenligt Nomadeliv, saa maatte et Kvæghold, som blot tilnærmelsesvist skulde ernære Beboerne, her nødvendigt støtte sig paa et ret udviklet Agerbrug, og selve Begyndelsen til Agerbrug fraskriver man jo med Føje Urfolket. Men Stepperne nord for det Sorte Hav, de maatte vel gøre Samleren til Nomade? Nej sikkert ikke. Overgangen til Nomadelivet er ikke let. Det for første Gang at tæmme et vildt Dyr er en langt større Opgave end for første Gang at dyrke en vild Plante, selve Tanken derom ligger langt fjernere og ogsaa Hyrdelivets Besværligheder ere for store til at Samleren frivilligt skulde søge dem. Mindst lige saa fuldt som Agerbruget er Nomadelivet derfor stedbestemt, bundet til de Egne, hvor det er nødvendigt som det eneste mulige Erhverv for en stigende Befolkning. Det vil sige: vidtstrakte ufrugtbare Stepper, som ikke egne sig til Agerdyrkning, men kun frembringe Foderplanter og det kun i ringe Mængde, de vil ernære en Vildtbestand saa spredt og tynd, at blot en nogenlunde familierig Horde ikke vil kunne leve af Jagten selv paa det store Omraade, dens aarlige Strejftog tillader den at omfatte. Her, hvor altsaa baade Jagt og Agerdyrkning er udelukket, er Nomadeliv den eneste Udvej, kun her kan vi vente at finde det og

kun her finder vi det virkeligt: paa Nordasiens Tundraer med Rensdyrflokkene, paa Centralasiens Stepper og i den syrisk-arabiske og nordafrikanske Sandørken. Her udfolder det sig den Dag i Dag som det har gjort det lige siden disse Egne traadte indenfor Historiens Synskreds, helt tilbage til de ældste ægyptiske og jødiske Efterretninger og Sagn. Nomadeliv skyldes med eet Ord ikke, som man plejer at fremstille det, en velnæret Jægerstammes Ønske om et endnu sikrere Liv, men den haarde Nødvendighed; at blive Nomade vil jo sige, at skulle beherske store Strækningers sky og flygtige Vildtbestand, at skulle raade frit over Vildtets Art, Tal og Veje, saa intet Græsstraa blev spildt paa unyttige Dyr, saa ethvert Dyr levede til den Alder og blev dræbt paa den Aarstid, der var Mennesket heldigst, men for det primitive Menneske med hans primitive Redskaber maatte det paa denne Maade, at blive Herre over Steppens vindsnare Løber eller Urtidens frygtelige Yak og Urokse, være en Opgave saa uhørt og fjern, at den til visse aldrig vilde blive løst, hvor den ikke blev paatvunget.[1]) Blot man nogle Gange ene med Bøsse i Haand har søgt at overliste vort stakkels Smaavildt, vil man forstaa det, saa vil man med Beundring tænke paa den Sum af Skarpsindighed, Mod og Energi, der har hørt til for at føre Sagen igennem, saa vil man sige sig selv, at paa den frugtbare vest- og mellemrussiske Slette, hvor vilde Heste og Hornkvæg, hvor Rensdyr og Hjorte, hvor hele den diluviale Faunas Rigdom maatte have lokket til Jagt, der vilde Samleren aldrig have faldet paa sligt. Det vilde da ogsaa være i højeste Grad forbausende, om netop de langsomst og

[1]) Selvfølgeligt kan Begyndelsen ske med en tilfældig Fangst af en Kalv eller et Føl, men den Konsekvens, hvormed en saadan Begyndelse gennem Aarhundreder maa fastholdes og oparbejdes for at naa Maalet — den er det, som er umulig, hvor den ikke er nødvendig. Jægerstammer kunne tusinde Gange gøre lignende Fangst, uden derfor at blive Nomader.

senest udviklede af alle indogermanske Stammer, om de slaviske Folk skulde have været saa tidligt oppe i Racens Barndom. Og hvad ser vi i Amerika? Paa disse indbydende uhyre Stepper, hvor nu Yankernes „cow boys“ forny Urtidens ægte Nomadeliv, der har Indianerne aldrig gjort noget Forsøg paa at tæmme Bøflen. Hvorfor skulde de ogsaa? Prærien var frugtbar nok til at lidt Agerdyrkning kunde tages til Hjælp og frugtbar nok til at ernære Bøfler, saa at Slægt for Slægt kunde mætte sig af deres talløse Flokke. Altsaa faldt det end ikke i Drømme Indianeren ind at ombytte Jægerens ubundne Lediggang med Hyrdens tvungne Vagt. Og endnu eet. Den gamle Grænse i Centralasien mellem Indogerman og Mongol er der vendt grundigt op og ned paa, dog tillader de nuværende Forhold sammenholdte med Avesta os ret sikkert at restituere den; den maa paa det nærmeste have fulgt Zerafschan og Oksus i dens gamle Løb. Hvorfor blev nu denne Linie Racegrænse? Fordi den sondrer mellem frodig Græsgang og Saltsteppe, mellem Jagtgrund og Nomadegrund. Vel træffer vi lige fra Pamir til det kaspiske Hav en Række spredte, utvivlsomt gamle indogermanske Agerbrugsoaser, men at de skulde være begyndende Kunstvandingskulturer, som skyldtes Samleren, det er umuligt. De maa være af langt senere Oprindelse, fordi Beboerne selv nu kun halvt leve af Agerbrug, men halvt eller overvejende af Landets naturlige Græsvækst, fordi der paa Sletten langsmed Floderne, paa de brede Højdeplateauer og fremfor alt i de talløse, kilderige Bjærgdale, hvorfra Oksus henter sine nordlige og sydlige Bifloder, findes Græsgange af videste Udstrækning [1]) og bedste

---

[1]) Og dette i end højere Grad i Urtiden, da Oksus tog sit gamle saa langt sydligere Løb og Dehas, Nari, Murghab og Herirud og saa mange andre af dens Bifloder ikke som nu, svækkede ved kunstige Vandingskanaler, tabte sig i Sandet, men i fuldt Løb naaede Storfloden.

Kvalitet, med eet Ord fordi der her, hvor de fleste af vore Husdyr endnu pletvist forekommer vildt, i Urtiden maa have været et sandt Paradis for Jægere, med vilde Faar paa Bjærgene, Heste og Hornkvæg i Dalene og Vildsvin i Sumpene, alt i talløse Flokke, foruden det sædvanlige Vildt Her maa Samleren have begyndt og i Aartusinder have fortsat med Jagt, lige saa vist som vi Nord for Oksus træffe Saltsteppens, Nomadens og Mongolens urgamle Verden. Nu vel, for den russiske Slette har vi ingen Avesta og de græsk-romerske Forfattere sondrede som rimeligt var ikke mellem Barbar og Barbar, mellem Indogerman og Mongol, men Nutidens Tale kan være os nok. For disse Egne kan vi sætte Wolgas mellemste Løb som Indogermanernes yderste Linie mod Øst, thi her træffe vi igen Modsætningen mellem frugtbar opdyrkelig Grund og Nomadegrund, og trods det udjævnende russiske Herredømme er her endnu i Dag Grænsen mellem de to Racer. Altsaa slutte vi, at Ur-Indogermanen i Mellem- og Sydvestrusland som over hele sit øvrige Omraade fra først af har slaaet sig paa Jagt.

Hvorledes har saa den indogermanske Udviklingsgang været, ud fra dette deres Udgangspunkt som Jægere, Fiskere og Samlere? Den har været eet stort Laan, og har haft sit første Centrum og Arnested i det nuværende Persien. De mongolske Nomader har lært dem at tæmme Hesten og benytte deres egne mindre Ørkener Syd for Oksus og den store persiske, medens de fra Semiterne har modtaget ikke blot alle Metalredskaber og saa at sige samtlige Kunster og Haandværk, men ogsaa Kvægavl og Agerbrug. Et Henblik f. Eks. til de nord- eller sydamerikanske Forhold kan sige os, at det første, Jægertrinet, har været meget stabilt; som alle andre Naturfolk har de kun sent og tøvende taget mod det nye, og selv derefter har de sikkert gennem Aartusinder, uden i Hovedtrækkene at forandre deres Liv, nøjedes med det Husdyr-

brug og Agerbrug, som deres Kvinder og nogle Trælle kunde besørge. Alt som de nye Erhverv langsomt bragte Befolkningen til at stige og Berøringen med Kulturfolkene paatvang dem nye Krav og Fornødenheder, er de gennem umærkelige Overgange for Alvor gaaede over til det nye agerdyrkende Liv.

Beviserne herfor ere langt fuldstændigere end man skulde troet muligt. Afgørende er de direkte Beviser, selve Fundene. Da Worsaae i Sommeren 1850 rejste til Grenaa, for at undersøge Meilgaardsfundet, og vandt Sikkerhed for, at Affaldsdyngerne virkeligt bragte os Bud om Levemaaden i Nordens ældste Stenalder, da var det en Opdagelse, ulige lettere maaske, men ikke af mindre Værd eller Rækkevidde end selve Tydningen af Hieroglyfer og Kileskrift. Efter denne Opdagelse maatte Troen paa det høj-filosofiske Urfolk tidligere eller senere forsvinde, med den blev Øksen lagt ved Roden af den romantiske Filologis ideale Palmelunde, med den sprang en af Fortidens haardest islaaede Porte op og Adgang blev os aabnet til selve vor Races Urtid. Og hvad saa vi? Det vi allerede har skildret, og hvad vi alle veed. Store Venner af Østers har vore ældste Fædre ikke forsmaaet alle Slags spiselige Muslinger og Snegle, og foruden denne samlende Virksomhed har de fisket Sild, Torsk og Flynder og gjort Jagt paa to vilde Arter Hornkvæg, paa Elsdyr og meget andet, og det alt med tarvelige, nødtørftigt tilhuggede Stenredskaber. Af Agerdyrkning og Husdyrhold (med Undtagelse af Hunden) intet Spor. Disse vore Køkkenmøddinger blev saa efterhaanden genfundne overalt, i Sydsverig og Norge, i England, Frankrig og Spanien, ja i Nord- og Sydamerika, i Øst- og Sydostasien[1]) etc., og

[1]) Af alle senere fundne Køkkenmøddinger er de aleutiske uden Sammenligning de betydningsfuldeste. Her ser man det for sine Øjne, at det ikke var f. Eks. Meksikanerne, der løb op

den danske Opdagelse gav Støtte til andre ældre og fremkaldte nye. Faa Aar efter Worsaae lykkedes det endelig, direkte ved engelske Geologers, indirekte ved den danske Arkæologis Hjælp, Boucher de Perthes at faa sin gamle Opdagelse (fra 1838) anerkendt, at der virkelig i Sommedalen havde levet Mennesker i Diluvialtiden sammen med den sibiriske Mammuth og det uldhaarede Næshorn, og nu fulgte over hele Europa Fund paa Fund fra den „ældre Stenalder". Redskabs- og Knokkelfund af vidt forskellig geologisk Art, men særlig i Floddalenes Driftlag og i talløse Huler (hvor Schmerlings gamle Huleopdagelser (1833—40) havde samme Skæbne som Boucher de Perthes's overfor nævnte) lige fra England til Ungarn viste os Ur-indogermanen i fuld Virksomhed i Hulefaunaens, i den hele Mammuths- og Rensdyrstid. Og alle Fund førte samme Sprog: ingen Husdyr, skønt de har jaget to Arter vilde Heste og mindst fire Arter vildt Hornkvæg (bison priscus, bos primigenius, bos longifrons, bos frontosus) etc., og intet Korn, men atter og atter Jagt. Kun et Par Steder (Solutré og Byciskala) er Hesten og intetsteds Hornkvæget det vigtigste Vildt, en enkelt Gang er Hulebjørnen Hovednæring, oftere er Rensdyret og Hjorten det og undertiden Haren, ja flere Gange Vandrotter og Mus; ogsaa Odder og Bæver, som dengang mylrede i alle Vandløb lige fra Centralasien til Atlanterhavet, fortjener

---

og blev til Eskimoer, men at det var Samleren, som fra det primitiveste, det hidtil laveste direkte paaviste Standpunkt, bogstaveligt paa samme Plet Jord, gennem en hel Række Udviklingstrin har kæmpet sig op til den eskimoiske Kultur, en Udvikling, som efter W. Dall's selvfølgeligt omtrentlige Overslag har kostet et Par tusinde Aars Arbejde. Det giver noget at tænke paa, at Samleren saa længe, i dette Klima, har levet uden Tranlampen, det vil sige, uden Ild, ikke blot uden Varme, hvad Jordhytten til Dels kunde erstatte, men uden det saa dobbelt nødvendige Lys. I disse Affaldsdyngers tre Udviklingslag staar hele Udbredelsesteorien skrevet Ord for Ord.

at nævnes; Mammuth, Næshorn, Flodhest, Huletiger etc. forekommer selvfølgeligt kun enkeltvist og forsvinde efterhaanden ligesom tilsidst Rensdyret; af og til blev ogsaa Mennesket spist, som det synes særlig Kvinder og Børn. Til Jagten sluttede sig Fiskeri, Skaldyr- og Frugtsamlen; ogsaa udenfor Køkkenmøddingerne finde vi, f. Eks. i belgiske Huler, Fisk og i franske Dynger af Snegle; det er allerede omtalt, at Olden og Skovæbler endnu langt senere, paa selve det agerdyrkende Trin, var et vigtigt Næringsmiddel, og altsaa end mere maa have været det her, om der end naturligt nok ikke findes direkte Spor. Disse Fund, som altsaa vise ganske samme Kultur, kun med langsomt fremskridende, bedre og rigere formede Stenredskaber, de strække sig over meget store Tidsrum; den øverste Grænse formaa vi ikke at angive, men de naa langt ned i Alluvialtiden, de senere Hulefund staa nær ved de ældste Pælebygningsfund og kunne højest føres en tre tusind Aar tilbage for vor Tidsregning, — saa sent altsaa var Indogermanen over hele Mellemeuropa Jæger, Fisker og Samler, medens han et lidet Spand af Aar forud var det i Sydeuropa, og saa umuligt er det altsaa, at Urindogermanen skulde have været Agerdyrker eller Nomade. Bevisbyrden er overvældende og man har kun kunnet unddrage sig den ved uden Skygge af Grund at lade dette Stenaldersfolk tilhøre en mystisk, ellers paa hele Jorden ukendt Race, som paa mystisk Vis sporløst forsvandt og et, to, tre blev afløst af en himmelfalden Indogerman. Dog derom til Overflod i Slutningsbemærkningerne. Til denne første Række direkte Beviser slutter sig de indirekte, de omtalte, at hverken Agerbrug eller Nomadedrift oprindeligt kan høre hjemme i de indogermanske Lande, som ere selvskrevne til Jagt, men maa være indførte der. Og hertil kommer den tredje Række, de historiske. Det sidste og højeste Led i Jordbundskulturen, Havedyrkningen, er saa ungt, at vi her med

fuld Sikkerhed kan føre alt, vor tarveligste Gemyse ikke mindre end vore forædlede Frugtsorter, tilbage fra Nordeuropa til Sydeuropa og fra Sydeuropa til det semitiske Asien. Endvidere veed vi allerede, at det ikke var den hjemlige Havre og Rug, men den indførte Hvede, som først blev dyrket i Mellemeuropa, og ogsaa hos os er efter Rostrup det første Tegn til Agerdyrkning Hvede og Hirse, dyrkede paa Lolland i Broncealderen; atter her vises vi altsaa over Sydeuropa tilbage til Hvedens og Hirsens Hjem: Mesopotamien og Nordafrika. Ligeledes veed vi allerede, at Metallernes Brug, at Mønt, Maal og Vægt, at Tidsregning med meget mere er naaet til Indogermanerne fra Semiterne. Saa peger da alt i samme Retning, tvingende os ind paa, at vor Race er skredet frem ved Laan paa Laan. Da de slaviske Lande hele den historiske Tid igennem i Udvikling staa tilbage for de germano-keltiske og de igen for Sydeuropa, medens Sydeuropas Kultur igen er yngre end Persiens og Indiens, saa følger ogsaa heraf nødvendigt, at Kulturen fra det semitiske Asien er naaet først til Persien og senere til Sydeuropa, for derfra over Vest- og Nordeuropa at udmunde paa den russiske Steppe. Hertil kommer saa den fjerde Bevisrække: de indogermanske Sprogs Slægtskabsforhold, hvis mange forviklede Traade, som vi straks skal se, kun lader sig fuldt udrede ud fra Racens ovenfor skildrede Udviklingsgang. Kun faa forhistoriske Kendsgerninger ere støttede saa sikkert som Indogermanernes radikale Afhængighed af Broderracerne.

Saa staa vi ved det andet, for Mytologien saa afgørende Hovedspørgsmaal: hvor meget af denne Udviklingsgang har Indogermanerne tilbagelagt i Fællesskab? Hvor længe har Racens Sprogenhed holdt sig? Dog her maa vi for at opnaa fuld Anskuelighed endnu gaa et lille Skridt tilbage.

Hvad lærer Filologien os om Sprogets Oprindelse?

Den svarer med de to (Ding-Dang-Teorien, som har fundet saa liden Tilslutning, forbigaar jeg her) Teorier, som har faaet Øgenavnene: Vov-vov-Teorien (de første Ord er lydefterlignende som Kukuk for Gøg eller Gærningsord som blæse, puste, rulle, rumle) og Pyt-pyt-Teorien (de første Ord ere Udraab, da al stærk Affekt uvilkaarligt giver sig Luft i Lyd), og med den tredje, Noiré's meget skarpsindige Hiv-aah-høj-Teori, som jeg vil kalde den (alt strengt Arbejde, der udføres af flere, ledsages uvilkaarligt med en enstonig gentagen Lyd, og af disse Lyd opstod de første Ord som Udtryk for det tilsvarende Arbejde (hive og hale etc.). Som man vil se, er det snarere Ordets end Sprogets Oprindelse, disse Teorier vil forklare, de vil lære os, hvorledes man for første Gang kom til at forbinde Tanke med Lyd, men denne forøvrigt saa vigtige sprogfilosofiske og fysiologiske Opgave er de historiske Videnskaber uvedkommende. Allerede Urmennesket maa have haft Gebærder og betydende Lyd, men vi har kun at gøre med Samleren, med Urracen, med virkeligt Sprog, det vil sige, med Sætninger formede i Ord efter en begyndende grammatikalsk Type, og det vi spørge om er, hvorledes et saadant Sprog tager sin Vækst. Heldigvis er Svaret let. Da Sproget efter sin hele Natur er Meddelelsesmiddel, kan det ikke have anden Kilde end Trangen til Meddelelse, altsaa maa der tilstrømme det vordende Sprog Sætningsgrupper af fire Arter, fra fire Kilder: fra Familien, hvor frem for alt Moderens Følelse for Barnet kræver sit Udtryk, fra Selskabet, fra Horden og dens daglige Liv, hvor Glæden over Samværet og de smaa Rivninger, hvor særlig den sociale Rangstige nødvendiggør de forskelligste Udtryk for Befaling, Lydighed, Vrede, Tak etc. (herunder henregner jeg de første religiøse Sætninger), fra Arbejdet, hvor enhver fælles Gerning er betinget af Forstaaelse, og endelig fra det store Samkvem, saa ofte Horde mødes

med Horde, det være sig til Fest og Gilde, til Grænsestrid og Raadslagning eller til Handel. Hvad der her er det egenligt sprogskabende er klart. Hvor tiltalende det end vilde være at gøre Moderkærligheden til Sprogets Kildespring, saa vist som det er derigennem Sproget evigt fornyes, saa er det dog umuligt. Familie- og Dagliglivssproget kunde i Aartusinder vedblevet at være et blot Følelsessprog, en Blanding af Gebærder og Lyd, det er først Arbejdet og fremfor alt Flokkenes Mellemvær, som nødvendiggør bestemte Former og klare Udtryk, det er først dem, der kan skabe Sprog og Sprogbygning, — derfor var det vi tidligere omvendt sagde, at da Samleren havde Sprog, maatte han ogsaa have sociale Former. Men er Samfærselssproget det formgivende, saa er det ogsaa ligeoverfor de tre andre det retarderende. I og for sig var der intet i Vejen for at enhver Familie kunde klæde den givne Sprogbygning i nye omændrede Ord, og i det smaa sker det da ogsaa overalt, men Nødvendigheden af at forstaas af den øvrige Horde, tvinger disse Nydannelser tilbage, og ganske paa samme Maade kæmper den hele Hordes Egenheder i Ord og Udtryk med det store Samkvemssprog: vore tre første Kilder ere Sprogsondringens og den sidste Sprogenhedens Princip. Det er en selvfølgelig Ting, men det er ganske nyttigt at faa det sagt, og det kommer os her straks til Hjælp. I forbigaaende bemærker jeg, at de tre filologiske Teorier ret nøje stemme med tre af vore Kilder. Vov-vov og Pyt-pyt hører ret egenligt hjemme i Familie- og Dagliglivssproget, medens Hiv-aah-høj er om ogsaa kun en Del af vort Arbejdssprog; karakteristisk er det, at ingen filologisk Teori henpeger paa det fjerde, det rette sprogskabende Grundforhold. Det ligger i Nutidens Forgudelse af Ordet og Lyden, af „Sprogets Magt over Tanken“, for at minde om en stor Nutidsforsker; det er jo først i den allernyeste

Tid en tysk-amerikansk Skole hævder, at Sproget mere er et Kunstværk end et Naturprodukt.

At vi hos Indogermanerne ikke kan vente nogen radikal Tendens til Sprogenhed eller Sprogsondring, det veed vi allerede fra vor polynesiske Undersøgelse, saa lad os da prøve paa, hvorvidt en Skizze af den indogermanske Sprogudvikling, tegnet ud fra Stedforholdene alene, vilde stemme med Virkeligheden. Med Undtagelse af det østlige og sydlige Indien nære samtlige indogermanske Lande den samme Fauna, udgøre de dyregeografisk eet Omraade, og som vi saa, maatte Ursamleren her overalt gaa over til samme Levevis, Jagt, Fiskeri og Samlen, — det taler for relative og langsomme Sprogsondringer. Klimatisk og plantegeografisk derimod falder disse Lande i tre store Grupper, de vestlige europæiske Bjærg- og Skovlande, de østlige græsk-asiatiske Bjærg- og Skovlande og de centrale Steppelande, og her er Adgangen til Skaldyr- og Frugtsamlen og til Fiskeri, her er Jagtens Art og de til det mildere og strengere Klima knyttede Livsforhold saa vidt forskellige, at Sprogsondringen maa være begyndt straks med det første Tilløb til Kultur. Om end den fælles Levevis under den begyndende Adskillelse endnu kan have afsat mangen en fælles Nydannelse, saa maa det ensartede Samlerlivs primitive Talesæt dog ved selve Overgangen til Jagttrinnet have sondret sig i tre store, mere og mere afvigende sekundære Sprog, et græsk-asiatisk, et vest- og et østeuropæisk, og det er gennem dem og ikke direkte fra et fuldt udviklet fælles Grundsprog, Indogermanernes historiske Sprog have taget deres Udvikling. Da Italien jo danner som et Mellemled mellem de østlige og de vestlige Lande, maa det vesteuropæiske f. Eks. hurtigt have sondret sig i to tertiære Sprog, et italisk og et kelto-germansk Grundsprog, medens vi mellem Kelter og Germaner maatte tænke os et mindst lige saa

nøje og langvarigt aandeligt Fællesskab som mellem de nordvestlige indiske og østlige persiske Stammer. Med andre Ord det germanske og det keltiske Grundsprog vilde ligesom Sanskrit og Zend blive kvartære Sprog, medens det græske og italiske blev tertiære og det lituslaviske Grundsprog endogsaa et sekundært.

For en Snes Aar siden vilde dette været rene Fantasier, nu derimod, da man mere og mere kommer bort fra det specielle Slægtskab mellem Græker og Italer og næppe en eneste yngre Forsker tror paa den forudsatte græco-italiske Urtid med dens fælles Sprog og Kultur,[1]) nu da det voksende Kendskab til Keltisk har vist, hvor nær det virkeligt staar ved Italisk og Germansk, nu da man vel stadigt sammenknytter Slavisk og Germansk, men dog enstemmigt erklærer, at de lituslaviske Sprog danne en Gruppe for sig, en Overgangsgruppe mellem de asiatiske og de øvrige europæiske, nu da alle indrømmer, at Sanskrit og Zend ere beslægtede paa anden Maade end f. Eks. Sanskrit og Keltisk, nu da ingen mere aabent forsvarer Sanskritspogets eksklusive Ælde, nu da man vel i Praksis stadigt gaar tilbage til Sanskrit, men dog teoretisk hævder, at Græsk og Litauisk ofte har bevaret de ældste Former, nu er det i det mindste muligt, ja ret sandsynligt, at de mangfoldige stadigt fornyede Forsøg paa at bestemme de indogermanske Sprogs Slægtskabsforhold vil havne netop i den her fremsatte Gruppering.

---

[1]) At Grækenland ogsaa rent umiddelbart hører til Asien, at det ørige ægæiske Hav indbyder til Forbindelse, at Kyststrækningen fra Hellespont til Thessalien er taaleligt aaben, medens det brede jonisk-adriatiske Hav først sent blev overskredet og de nuværende Forhold paa Balkanhalvøens nordvestlige Del noksom viser, at det ikke var her Kulturens store Landeveje gik, at det fiskerige liguriske Havs korte Nordkyst gav let Søforbindelse mellem Kelter og Italer, selv om man ikke vil antage Sydfrankrig for de senere italiske Stammers Udgangspunkt i Udbredelsestiden, — alt dette kan jeg her kun antyde.

Og dog vilde vor Skizze selv da afvige fra Virkeligheden i to store dybt indgribende Træk.

De historiske Sprog staa hinanden for nær. Vel træder Grupperingen af og til skarpt og afgjort frem og det baade i lydfysiologiske og grammatikalske Forhold (som den kelto-italiske Passivdannelse), men oftest slipper den os fuldstændigt af Hænde og den er langt fra saa gennemført, som den fornuftigvis burde været, hvis de tre forudsatte sekundære Sprog virkeligt havde udviklet sig fra et meget primitivt Trin, i stigende Divergens, uden uatbrudt fortsat Forbindelse. Af og til vises vi tydeligt hen til tre Centra for Sprogudviklingen, men langt tiere til eet: Tegn staar mod Tegn. Dernæst gør den græsk-asiatiske Gruppe særlige Vanskeligheder. Saa uimodsigeligt det er, at Græsk ofte sondrer sig fra de europæiske Sprog og slutter sig til de asiatiske, lige saa uimodsigeligt er det, at det lige saa ofte sondrende sig fra de asiatiske slutter sig til de europæiske, det er en lige saa anerkendt som hidtil uforklaret Kendsgerning. Ja selv de lilleasiatiske Sprog har ligesom alle de europæiske bevaret det oprindelige e, hvor Sanskrit og Zend har gjort Overgangen til a, og dog tvivler ingen paa, at Armenisk staar nærmere ved Zend end ved noget europæisk Sprog. Atter her har vi Tegn mod Tegn. Disse to Modsigelser har hidtil hindret en fyldestgørende Ordning af de indogermanske Sprog, det er dem vi skylder den ulykkelige „græco-italiske“ Urtid og den saa omstridte „europæiske Sprogenhed“, som skal omfatte baade Græsk og Slavisk i Modsætning til de asiatiske Sprog, med meget mere, det er de to Anstødsstene, samtlige „Stamtræ“- og „Berørelses“-Teorier hidtil ere snublede over, og som det først er Udbredelsesteorien muligt at fjerne. Den løser bægge Vanskeligheder ud fra eet Grundforhold: de indogermanske Jægeres Afhængighed af Broderracernes Kulturfolk.

Hos os, hvor den moderne Arkæologi er født og

baaret, i vort lille, saa udmærket dygtigt og nøje gennemsøgte Land, hvad veed Forskerne her at fortælle om den forhistoriske Tid? De skildre den som en stadig, mer eller mindre selvstændig Tilegnelse af Tilstød ude fra. Snart har vi modtaget asiatisk eller græsk Indflydelse fra Sydost, snart etruskisk eller romersk fra Syd, snart gallisk eller irsk fra Sydvest, en enkelt Gang er den sydvestlige først gaaet til Norge og den sydostlige (hvad dog er omstridt) til Gotland og Midtsverig for derfra at naa til os, men som Regel har vi faaet alt direkte fra Syd over Tyskland og ført det videre mod Nord og Øst, til Bevægelsen stansede i de russiske Kystlande; kun ganske sjældent og med store Mellemrum er som senere paa det arabiske Kalifats Tid Vejen omvendt gaaet fra Asien over Rusland og Sverig til os. Disse Strømninger har virket gennem Aartusinder saa at sige uafbrudt, de have fyldt alle vore Sogne med Bronce og Jærn, med Ler, Glas og Guld, med Vaaben og Redskaber, med Smykker og Brugsgenstande af enhver Art, paa denne deres Fart og Energi saa højt mod Nord, saa nær ved deres sidste Løb, kan vi maale, af hvor dybe og mægtige Kilder de ere udsprungne, og selve de jordfundne Oldtidsminders Præg røber, hvorfra hver enkelt af dem kom, og lærer os, at de alle ere Forgreninger af samme Strøm, alle tilsidst vise tilbage til Asien. Selv Grækenland, der senere blev saa selvstændigt et Kulturcentrum, var fra først af kun et Gennemgangspunkt, — kan vi dog endnu f. Eks. i Mykenæfundene træffe den græske Kunstindustris ældste famlende, barnlige Forsøg, spredte mellem Dynger af indført Vare, Dynger af pragtfulde syriske Arbejder, med Metallets og Lerets bedste Teknik. Det er det semitiske Asien og Nordafrika, først Mesopotamien alene, senere tillige Ægypten over Syrien, der er Udgangspunktet; snart over Kur og Phasis, snart gennem Lilleasien, snart direkte over det ægæiske Hav er Strømmen naaet til Europa; Hoved-

retningen har altid været vestlig, gennem de sydlige indogermanske Lande; først gennem Mellemeuropas Floddale bøjer den mod Nord, spredt i talrige Aarer af vekslende Styrke, og fra Nord endelig tilbage mod Øst; de uheldigst stillede slaviske Lande har altsaa kun modtaget fra Øst svage Bistrømninger og fra Vest Hovedstrømmens sidste, tit forgrenede matte Efterdønninger. Det er denne Kulturens Golfstrøm, som behersker den indogermanske Oldtids Historie, det er den, Persien og Grækenland skylder deres Forspring og de slaviske Lande deres sene Udvikling, og det er den, der let og utvungent giver os den søgte sproghistoriske Forklaring.

Hvor er der ikke Forskel paa de indogermanske Barbarers Stilling og deres, der som Australnegere eller Brasilianere kun ere omgivne af andre Barbarer eller kun modtage en fjern Kulturs Indvirkninger paa sjette Haand, gennem fjendtlige, i Sprog og Aand forlængst fuldt udskilte Stammer, — en Forskel som mellem en for Alvor øde og afsides Egn og en lige saa øde, men i hvis Midte en gennemgaaende Stambane har lagt en Station. Selv Aartusinder forud for den Tid, hvorfra Arkæologien kan vise os de synlige Spor, maa Indvirkninger med Hensyn til Fletning og Væven, Klæder og Bolig, Redskaber og Næringsmidler etc. have gennemstrømmet de indogermanske Lande fra det af kraftige Nomadestammer og Verdens ældste og rigeste Kulturfolk umiddelbart berørte Persien, og efter hvad vi nyligt sagde om Sprogets Kilder, maa disse Indvirkninger netop have fremtvunget det Overskud af Overensstemmelse, vi fandt mellem de store indogermanske Sproggrupper.

Det ret faste og afgjorte Fælleseje for hele vor Sprogæt er netop de for et internationalt Samfærdsels- og Handelssprog nødvendige Bestanddele: Talord og Pronominer, nogle faa abstrakte Ord og en lang Række Udtryk for Brugsgenstande og saa næsten det hele Bøjningssystem

for Hovedord og Gerningsord, thi det er nu engang ikke i eller mellem Hytterne men i det store Samkvem, man først bliver tvunget til at sondre mellem Fortid og Nutid, Navneform og Ejeform etc. Det ligger i Sagens Natur, at Samlerens Sprog kun kar kunnet omfatte et Faatal af Rødder og Suffikser og en begyndende Fleksion, kun nok til engang for alle at bestemme Sprogets Karakter, og derfra er Udviklingen saa gaaet i dobbelt Retning. Alt medens Særsprogene langsomt skilte sig ud fra hverandre, tilførte Samfærdslen dem langsomt en Rigdom af nye Fællesformer og et Tilskud af nye Fællesord, men dog kun som et Stof, de benyttede for deres eget. Trods den stærke ydre Kulturstrøm var dog ogsaa de indogermanske Folk i et og alt stedbundne, om end nogle Aartusinder langsommere, vilde de ogsaa uden fremmed Paavirkning have gennemløbet de samme Udviklingstrin, nu gik det hurtigere, nu opfandt de noget mindre og tilegnede sig, ændrede og omdannede noget mere, men ogsaa denne Virksomhed maa have afsat sine sproglige Mærker, og paa Sprogets brede Omraade, for Arbejds-, Familie- og Dagliglivs-Sprogets Vedkommende, uddannede de hver for sig uafbrudt nyt Særstof, som blev arbejdet sammen med Fællesformerne, men ogsaa paatvang Fællesgodset sine Lydegenheder, omordnede og modificerede Formerne, indtil Folkets og Sprogets eget Liv, indtil den indenlandske Samfærdsel blev saa rig, at Fællesbevægelsen, som forøvrigt fortsættes den Dag i Dag (f. Eks. naar Ord som Telefon og Fonograf og hundrede andre gaa Verden rundt), kun bliver en Episode i de store Enkeltsprogs Egenudvikling. Saaledes og efter mit Skøn kun saaledes bliver det forstaaeligt, at de indogermanske Sprog kan være saa radikalt forskellige i deres store Stofmasse, ja i Lydlove og deres hele Lydudvikling og dog stemme saa nøje overens i Bygning og i bestemte Grupper af Enkeltord, forstaaeligt, at i Sanskrit f. Eks. de gængse fælles verbale

Bøjningsformer kan være indordnede i et saa fuldt ejendommeligt System, et saa stærkt afvigende, at det dog lægger Tanken om et „Ursprog“ med afsluttet grammatikalsk Bygning saare fjernt.

Det kan synes haardt, at Ord og Former, dannede i de kurdiske Bjærgdale eller ved Alburz, derfra skulle kunne brede sig til den Bengalske Bugt og Atlanterhavet, men jeg kan henvise til det polynesiske eller eskimoiske eller til saa mange andre Eksempler og for den Sags Skyld til det, der Dag for Dag sker for vore Øjne. En engelsk Forfatter eller nogle unge Mennesker i et lystigt Lag kan skabe et nyt Ord eller en Talemaade, som slaar an, og faa Aar efter lyder det over hele England, i Nordamerika, Australien og saa langt de engelske Faktorier naar, og det vel at mærke rent intellektuelle Udtryk, frembragte paa en Tid, hvor Sproget er overvættes rigt, hvor selv den fordringsfuldeste Tanke og Stemning meget vel kunde hjælpe sig med den Fylde, der ligger for. Naar nu i Urtiden talrige Handelsstationer ved Kyster, Bjærgpasser og Floder afgav fortrinlige Udbredelsescentra hver for sit Landomraade, hvorfor skulde saa ikke slig Handelstale kunne brede sig til langt færre Mennesker, over langt mindre Afstande end det engelske Sprog behersker nu? For den ældste Tid, hvor Samlersproget først begyndte at differenciere sig, er Sammenligningen fuldt gyldig, og den kan gælde endnu for langt senere Trin, naar man betænker, at det dengang i en særlig sprogfattig Tid drejede sig om lutter praktiske Ord, uløseligt knyttede til vigtige Brugsgenstande og om virkeligt nye grammatiske Former, som slet og ret vare nødvendige for den spirende Tanke. Samkvemssproget har dengang øvet et langt stærkere Tryk paa Enkeltsprogene end et Skriftsprog nu formaar det lige overfor sine Dialekter.[1])

---

[1]) Naar de østlige og sydlige indiske Sprog først skilte sig fra de nordvestlige langt senere og langt svagere end man

Hvorledes vor Golfstrøm fjerner Anstødene indenfor den græsk-asiatiske Sproggruppe, det ligger saa nær, at jeg næppe behøver at sige det. Fra først af var det jo de persiske Stammer alene, som direkte modtog Eufratkulturernes Indvirkning og bragte den videre, men senere da Assur og Babel hjulpne af Ægypten havde gjort de mellemliggende semitiske Barbarer til Opland for sig, da altsaa den syriske Kultur blomstrede frem, da blev Forholdet et andet. Da naaede den østlige semitiske Indflydelse kun til de persisk-indiske Stammer, medens Lilleasien blev direkte Modtager og Mellemledet for hele Europa, indtil endelig Grækenland blev det, da Fønicerne gjorde det ægæiske Hav til et syrisk Indhav. Derfor var Persien engang det store indogermanske Sprogcentrum, som maaske særlig over Donaudalen førte Strømmen

---

skulde ventet efter den her saa overvættes store Forskel i Klima, Flora og Fauna, saa kunde man heri søge en Støtte for den gængse Antagelse, at først de fuldtfærdige ariske Stammer udvandrede fra Penjab til Bengalen og Dekan, men stedlige og som vi senere vil se historiske Grunde hindre os for Bengalens Vedkommende i at gaa ind derpaa og det sproglige kan ikke tvinge os dertil. Her i vort eget Norden er det jo gaaet ganske som i Indien; ogsaa her er den nødvendige Sondring mellem Nordisk og Tysk vel indtraadt, men indtraadt langt senere og svagere end den saa store Forskel mellem den skandinaviske Klippe-, Kyst- og Øverden og det tyske Fastland krævede, og bægge Dele kan vi nu efter vort foregaaende føre tilbage til samme Aarsag. De sluttede østpersiske og nordvestindiske Stammer vare det eneste Kulturmedium for deres sydøstlige Stammefrænder, som tilmed vare optagne af Brydningen med fjendtlige stammefremmede Folk, men derved fik de førstes Sprog og Samfundsudvikling saa stor en Overvægt, at de sidste længe maatte blive som et blot Appendiks dertil. De sydlige Stammer kunde først sent faa saa rigt et Egetliv, at det knnde afsætte et selvstændigt Sprog, og ganske det samme gælder lige overfor de tyske Folk om de forholdsvist faatallige Nordboer, der længe maatte kæmpe med en saa meget haardere Natur. Der behøves næppe nogen anden Forklaring.

videre til Vesteuropa og inddrog Grækenland under sig som en ligefrem Provins i sit eget asiatiske Sprogrige og derfor blev Persien og Indien senere en afstænget Verden for sig. Derfor blev, hvad der dog ellers vilde være tungt at forstaa, Aras og Zab Sproggrænse, saa at Armenisk slog Følge med samtlige de europæiske Sprog og derfor blev det og de lilleasiatiske Dialekter senere et ejendommeligt Mellemled mellem de europæiske og de persisk-indiske. Derfor endelig fik det græske Sprog sin dobbelte Karakter og derfor er for at tage et eneste bestemt Eksempel de græske Vaabennavne fællesasiatiske, medens de græske Fællesord for Agerdyrkning er europæiske, det vil sige Vaaben fik Indogermanerne allerede i den første, den persiske Periode, men Agerbruget tilhører den tredje, den græske. En saa let og fuldstændig Forklaring af disse Sprogforhold tror jeg næppe man skulde kunne finde ad andre Veje.

Naar det trods saa uhyre Fremskridt i Metode og Stofherredømme ikke har været Filologien muligt ud fra Vandreteorien at bestemme vore forhistoriske Sprog- og Kulturforhold blot nogenlunde sikkert, saa var det dog Umagen værd at prøve, om ikke Udbredelsesteorien endelig afgav den faste Ramme, hvortil Sprogets slyngede Ranker kunde bindes op i behørig Skik og Følge. For den forhistoriske Filologi er Udbredelsesteorien fuldstændig revolutionær. Nu forsvinder Ursprogets formentlige Ord- og Formfylde, nu bliver det atter et aabent Spørgsmaal, om vi virkeligt kan finde tilbage til et eneste af det primitive Samlersprogs Lyd, nu rykker de Ord og Rødder, som ikke ere fælles, op i Værdighed, thi i det for hvert Sprog ejendommelige tør vi nu vente at finde de talrigste Oplysninger om Sprogets ældste Tid, nu bliver den møjsommelige Sondren mellem ægte Fællesord og Laaneord spildt Besvær, thi nu veed vi det fra hele Samkvemssproget, at Fællesord netop er Laaneord og ikke andet,

og nu har vi andre Midler til at bestemme Fællesordenes Alder. Nu vil ingen, fordi Lydforholdene tillade det, af Fællesord for Korn og Høst, for Hest og Ko slutte, at Urfolket har været Nomader og Agerdyrkere, netop lige saa lidt som vi, hvis Lydforholdene tillod det, turde slutte, at Urfolket havde været kristent, fordi samtlige europæiske Sprog have fælles Ord for Kirke og Skole, Biskop og Degn, Præst og Alter, Bibel og Evangelium etc. lige til Amen og Hosianna. Nu er det de historiske Forhold, som Udbredelsesteorien har lagt for Dagen, Kulturtrinnenes Rækkefølge og de skiftende Overgange i de græsk-asiatiske Sprogs indbyrdes Stilling, der maa afgøre om Lydoverensstemmelserne tilhøre en ældre eller senere Tid, men til Gengæld aabner disse faa faste Punkter Filologien Mulighed for en virkelig sproglig Kronologi, Mulighed maaske endogsaa for at bestemme selve de grammatiske Formers og Lydforskydningernes Udviklingsfølge og Tid. Endelig vil man ved at gaa til de nulevende Handelssprog, som i Sydhavet, i Afrika og overalt endnu den Dag i Dag forbinder primitive Sprog paa forskellige Udviklingstrin, vel dog kunne vinde faste Love for Samkvemssprogenes Indhold, Art og Forhold til Særsprogene og saaledes aabne en ny Kilde til Belæring om vor Urtid. Hvis Udbredelsesteorien holder Prøve, staa vi her ved Tærskelen til nye Verdener og vel ogsaa til en uanet rig Viden om Urtidens hele aandelige Udviklingsgang.

For Udbredelsesteoriens og Fællesreligionens Skyld var det nødvendigt at skrive dette sidste sproglige Afsnit, jeg har imidlertid skrevet det meget mod min Vilje og beder Læseren betragte det som en Lægmands Tanker om et af en eksklusiv Videnskabs vanskeligste Emner. Jeg gaar nu over til den mytologiske Konsekvens, som jeg kan angive med to Ord.

At hele Samlertidens og Jægertidens første store

Tidsrum har været sjæledyrkende, det er en Selvfølge, medens man paa den anden Side forlængst er enig om, at Naturmytologierne, i den Form hvori vi kende dem, ere bundne til Samfund med Agerdyrkning og Kvægavl som Hovederhverv, og altsaa tilhøre en Tid, hvor Folkenes Egenliv allerede var fuldt udpræget. Om alt det mellemliggende derimod veed vi intet vist. Det er muligt, at Overgangen fra Sjæle- til Naturdyrkelse er sket, at Naturdyrkelsens første Trin ere udformede ved fælles Samarbejde fra alle disse Folk, og da de nordamerikanske Indianere lære os, at den begyndende Naturdyrkelses Navne og Forestillinger kan bølge frem og tilbage mellem sprogligt ret sondrede Stammer, saa er det rimeligt, at dette i endnu højere Grad har været Tilfældet her, hvor den samlende Kulturstrøm er saa meget stærkere. Men hvor stort eller lille det første fælles Grundlag er, det kan vi nu som før kun naa til at bestemme ved specielle mytologiske Undersøgelser.

Det kunde synes at vi saa vare lige saa kloge som før og lige raadvilde med Hensyn til den komparative Mytologi og dens Berettigelse, men i Virkeligheden er Stillingen nu en ganske anden. Selve Forudsætningen for den komparative Færd er bristet, det højt udviklede Urfolk forsvinder, dets sluttede Religion, som fyldigst skulde være bevaret i Rig-Veda, gaar samme Vej, og saa følger ogsaa Rig-Vedas Evne til at forklare de andre Mytologier med over til de tomme Drømmes og Illusioners taagede Verden. Det sikre er, at enhver af disse Mytologier i sin inderste Rod er knyttet til sit Folks hele Levesæt og Art; om disse Planter, som kraftigt og frit vokse frem af egen Jordbund, om de er blevne fremmede i deres Vækst mer eller mindre af Ilinger og Regnskyl fra Nabolande i Syd og Nord, det bliver et underordnet Spørgsmaal; den store Opgave er at forstaa dem i deres Egenart, i Mytologien at se det nøje Udtryk for Land og

Folk, og derfor bliver netop Forskellen mellem Rig-Veda og Edda, Avesta og Homer det mest karakteristiske og lærerige for Studiet. Den komparative Mytologi, hvis ulidelige Mangel paa Metode og religionshistorisk Syn vi i det følgende tit nok faa Lejlighed til at belyse, denne Skole, som har siddet paa Højsædet i Decennier uden at bringe det til det tarveligste faste Resultat, den opløses i sit intet, saa snart Udbredelsesteorien, uden at lære os noget positivt, gør os den uvurderlige Tjeneste at stille os ret, at sige os, hvor Opgaven ligger og Vejen gaar.

Før vi kan slaa os til Ro ved denne Anvisning, er der dog endnu en sidste Vanskelighed at fjerne. Skal det, de nordeuropæiske Mongoler fraregnet, altsaa være Urindogermanen, som fra først af har befolket Europa, hvad i al Verden skal vi saa gøre med de sydeuropæiske Urfolk, med Etrusker og Basker, som dog vel ikke ere Indogermaner? Er her ikke endelig et Punkt, hvor Udbredelsesteorien viser sig afmægtig, har vi ikke her tydeligt, før Samleren, før Urracen, en Urbefolkning, som styrter hele vor Teori i Grus? Det kunde synes saa, men det kunde ogsaa være, at Udbredelsesteorien netop her rækker os et af de gyldigste Beviser paa sin Sandhed ved for første Gang at give en rationel Forklaring af det, ingen anden Teori hidtil har kunnet magte. Vi finde jo rundt om paa Jorden slige enestaaende Folk, hvis Sprog ikke lader sig henføre til nogen af de store Sprogtyper, og om hvis Oprindelse og Slægtskab intet lader sig sige, Folk som i lige Grad ere et Kors for Filologen og Etnologen, og som snart i alle Haandbøger maa nøjes med det staaende Tillægsord: de gaadefulde. Deres Tal kan ikke opgives bestemt. Saaledes maatte endnu for faa Aar siden Ainoerne regnes med, men 1884 viste H. Winkler, at deres Sprog dog lige saa vel som det Koreansk-Japanske tilhørte den ural-altaiske Æt og slettede dem altsaa ud af Undtagelsesfolkenes Række, og som med Ainoerne vil det

rimeligvis gaa med flere. Til Gengæld er der flere amerikanske Folk, for hvis Sprog man endnu ikke har kunnet finde noget Tilknytningspunkt, og som maaske virkeligt høre herhen, ligesom man vel ogsaa i Afrika vil finde lignende Forhold. Foreløbigt altsaa er det Basker, Etrusker, en Række kaukasiske Stammer (Lesghierne etc.), de dravidiske Folk i Sydindien og ret mange, men til Dels endnu lidet kendte nordostindiske og bagindiske Folk. Ingen dødelig vil vel nu for Alvor tro, at Menneskeslægten skulde inddeles i Mongoler, Semiter, Indogermaner og Basker, Etrusker etc., og heller ikke tillade Sprogene os at henføre disse Smaafolk til en fælles, en fjerde forsvunden Urrace. Da vi altsaa hverken kan antage, at de skulde være skabte hvert for sig, uafhængige af den øvrige Menneskehed. heller ikke kan henregne dem til nogen af de kendte tre Racer eller opfatte dem som Rester af en sprængt Urrace, saa staa vi for en virkelig Gaade og have Grund til at søge Udbredelsesteoriens Hjælp. Og den kan hjælpe. Hvad er nemlig det fælles for alle disse Folk? At de bo i, omkring eller bagved Jordens stærkeste naturlige Hindringer, høje og vilde Bjærge og tropiske Bjærgskove: Pyrenæer, Alper, Kaukasus, Dekans Bjærge og Kratsumpe [1]), Satpura, Vindhya, Himalaia etc. I dette ene Fællestræk ligger den hele Forklaring. Lad ved Samlertidens Slutning eller i Jægertrinnets første Perioder, altsaa inden Sprogtypen endnu er fuldt udarbejdet, lad saa en enkelt Familie eller Horde paa et tilfældigt Strejftog gennem et af Alpepasserne finde ned til Italien, hvad saa? Saa er dermed givet, at foreløbigt hele Norditalien vil blive befolket, og givet, at denne Be-

---

[1]) Her har naturligvis de stedlige og psykologiske Forhold, som vi skildrede ved Nikobarerne og østlige Malaisien, spillet deres store Rolle, ikke at tale om, at Dekan, som det synes i en temmelig nær Tid (?), har været en Ø.

folkning, udestænget fra Racens brede Udviklingsstrøm maa gaa sine egne Udviklingsveje, at den overladt til sig selv maa søndre sig fra Moderfolket, som i alt andet saa ogsaa i Sprog og Sprogtype. At høje og snedækkede Bjærge for Samleren ere en virkelig og stadig Hindring, det veed vi fra det foregaaende. at en saadan Skranke lejlighedsvist vil blive overskredet, det ligger i Sagens Natur, og det at Overskridelsen gentager sig, kan ikke stanse den første Overskridelses Konsekvenser. Det er den faste uafbrudte Forbindelse, som hæmmer Individets og Sprogets uafbrudte Tendens til at variere; saa snart Søndringen har haft Tid til at begynde, vil de senere enkeltvise Tilskud fra Fællesstammen kun blive revne med ind i den nye Bevægelse De første urmongolske Familier, som gik over Beringsstrædet, de blev bestemmende for to mægtige Fastlandes Race og Sprog, men de saa langt talrigere Mongoler, der i Tidens Løb fulgte efter, de bleve viste tilbage eller assimilerede af de nordvestlige Indianere; selv disse smaa Folkegrupper kunde tage Stødet af for en hel Verdensdel, uovervindelige i deres nye, stedtilpassede Art. For at forstaa Undtagelsesfolkene behøve vi kun tre Ting: en stærk naturlig Hindring, dens tilfældige Overskridelse og Udviklingsfrist for det saaledes isolerede; Undtagelsesfolkene ere kun fjerne Udslag af de tre kendte Racer, selvstændige Celler tidligt udskilte fra Moderlegemet. Derfor ere de ogsaa bestemte til tilsidst igen at assimileres, og hvor længe de end kan friste Livet, er deres Skæbne egenlig afgjort, saa snart den Hindring, de skylde deres Tilværelse, bliver omgaaet eller overvundet. Etruskernes Dage vare talte, da Fællesstammerne ad Søvejen bredte sig til Italien, ikke mindre end de dravidiske Folkeslags ere det nu, hvor Englændernes Villaer vokse ind over Højlandet for at skaffe Herskerfolkets overhedede Hjerner lidt svalere Luft. Saaledes set synes disse Undtagelsessprog mig at have ganske særlig sprogvidenskabelig Interesse;

de bære maaske endnu Spor af Modersprogenes Tilstand paa den Tid, da de skilte sig fra dem, og de vise os, i hvilken Grad de store Sprogtyper maatte have udtømt Sprogets naturlige Udtryksmidler eller ikke. – Og hermed haaber jeg, at Udbredelsesteorien, hvor mangelfuldt den end her er fremstillet, dog i sine Grundtræk maa staa sikkert og klart.

Udbredelsesteorien er kun delvist noget nyt. Jeg anførte tidligere et Par Ytringer af Peschel, som viste, hvor fuldstændigt selv denne klare Tænker var behersket af Vandreteorien, og jeg kunde anføre lignende fra samtlige ældre og nyere Etnologer, Arkæologer og Historikere, og dog kunde jeg hos den samme Peschel, ja allerede hos Waitz og hos saa mange nyere Forskere og Rejsende paavise Steder nok, hvor Udbredelsesteoriens Grundtanker ere antydede, berørte eller fuldt udtalte. Vandreteoriens Herredømme synes stadig grundfæstet, men i Virkeligheden er Udbredelsesteorien skjult til Stede under den, fuldt færdig som Slangens nye Hud er det i det Øjeblik den vil til at skyde Ham, og jeg gør ikke Fordring paa andet end for første Gang at have udtalt denne aabenbare Hemmelighed. At det netop blev en Mytolog, som kom til at gøre det, er ganske naturligt. Intetsteds har Vandreteoriens Overgreb været føleligere, intetsteds har den vist sin Ufrugtbarhed og Umulighed bedre end i den komparative Mytologi, og Naturmytologiernes Stedbundethed er jo lige til at falde over. Religionsvidenskaben har i Decennier staaet med Udbredelsesteorien i Hænde, rakt den frem som en moden Frugt og budt den til enhver: „blot du et Øjeblik vil stille dig ved min Side og se Sagen fra mit Synspunkt.“

Det var oprindeligt min Hensigt her udførligere at gennemgaa en Række nyere geologiske og arkæologiske Undersøgelser, for at vise deres Forhold til Udbredelsesteorien. Selve Fremstillingen har imidlertid allerede taget saa megen Plads, at jeg maa nøjes med at fremhæve et Par Hovedpunkter.

Som bekendt ere alle Forsøg paa at føre Mennesket tilbage til den tertiære Periode foreløbigt slaaede fejl; de formentlige Stenredskaber anses af de fleste for at være blotte Naturspil, de Mærker, Menneskehaand skulde have indridset paa fældede Dyrs Knokler, viste sig at skyldes Sværdfisk og smaa Gnavere, og selv de tertiære Menneskeben mener man først senere ere bragte ned i de tertiære Lag. Derimod er man i det hele enig om, at Mennesket har levet i Europa og Nordamerika under Istiden, men hvor meget hermed er sagt i Aar, det vides ikke. Efter nogle ligger Istiden over 200,000 Aar tilbage i Tiden, efter andre neppe 10,000. Selv de skarpsindige Beregninger man har anstillet ud fra geologiske Lag, hvis Dannelse fortsættes den Dag i Dag, har ikke givet noget sikkert Udbytte. Af Fund i Missisipi-Deltaet slutter Bennet-Dowler. at der der har boet Mennesker for en 60,000 Aar siden, medens Horner lader Nildyndet vise, at ægyptiske Pottemagere have arbejdet for en 12,000 Aar siden, men bægge Beregninger ere nødvendigvis meget omtrentlige. At Nildyndet ved Memphis er vokset 12 Meter, at Somme-Floden har hulet sit Leje 30 Meter dybere og endda udrettet meget andet efter at Mennesket havde lært at tildanne Redskaber, det veed man, men maaske det dog er sket i Løbet af en 10,000 Aar. Derimod er der selvfølgeligt gaaet Aartusinder før Redskabstiden, inden Urmennesket differencierede sig i sine tre Hovedracer og naaede saa langt ud som til Nilen og Vesteuropa.

Hvis nu dog et nyt heldigt Fund eller en endnu skarpsindigere Beregning skulde vise, at selve Redskabs-

tiden naaede meget længere tilbage end de mindst 15,000 Aar, vi før fandt fornødne, saa vilde det som allerede tidligere antydet være en Hjælp for og ikke en Indvending imod Udbredelsesteorien. Vi behøve blot at gaa til Australnegerne. Endnu paa Opdagelsens Tid havde de ikke drevet det videre end til mere end halvt at leve som Samlere, da havde de endnu kun givet deres Land en Befolkning, der var 1200 Gange tyndere end det nuværende Kinas, eller anskueligere paa tyve Australnegeres Fladerum lever der 24,000 Kinesere, og det skønt de laa det forholdsvist kultiverede Melanesien saa nær; hvis Europæerne vare komne en 10,000 Aar senere, vilde de rimeligvis stadigt have strejfet om paa deres urgamle Vis. Den foreløbige Ligevægt, som Jæger- og Nomadetrinnet bringer tilveje mellem et Lands Erhvervsmidler og Beboernes Krav, den er som oftere berørt i høj Grad stabil, og denne Stabilitet bliver ubegrænset, naar Folket ved de tidligere nævnte Midler selv regulerer sin Tilvækst. For saa vidt er det Kunstvandingskulturerne med deres kornnærede Massebefolkning, som ere Uroen i Verdenshistoriens Ur, det er dem der bibringe Naturfolkenene nye Fornødenheder og drive dem til nye Erhverv, som igen lader Befolkningens Tilvækst spille sin naturlige Rolle. Men hvor sejg en Modstand Naturfolkene have gjort mod det nye og hvor længe selv den agerdyrkende Samler har været om sit Arbejde, det kan vi ikke vide. Vi kan nøjes med en 15,000 Aar fra Urracernes Dannelse, men vi kan ogsaa tage mod det dobbelte, og det vilde være en stor Vinding for Forhistorien, om Geologi og Arkæologi her kunde sige os, hvad der er hvad.

Kun til Forsvar for min Skildring af de urindogermanske Jægere bemærker jeg endnu. Efter Istiden, sige Geologerne, fulgte der først en Steppe-, saa en Græsgangs- og endelig en Skovflora, hver med sin tilsvarende Dyreverden, saa at Europa altsaa engang skulde været virkelig

Nomadegrund. Jeg har intet Hensyn taget dertil af tre Grunde. Mennesket har levet langt op i Diluvialtiden, derfor har vi direkte og talrige geologiske Vidnesbyrd, men det er dog ikke det samme som at Europa har været befolket i selve Istiden, den Tid, da Skandinaviens og Alpernes Gletschere kun lode en Stribe af Mellemeuropa fri, og for dette mangler de direkte Vidnesbyrd eller ere de dog altfor faa. At en Række primitive Stenredskaber hidtil kun ere fundne indenfor den frie Stribe, det kan forklares paa anden Maade, og selve Konsekvensen, som A. Penck drager den, viser bedst paa hvor løs Grund vi staa; efter ham skal nemlig dette Sten-Menneske vel have været her i den ældste store Gletschertid, men være forsvundet eller udryddet i den næste mindre Gletschertid, da Isen ikke naaede nær saa langt frem, og dette er overvældende usandsynligt. Dernæst viser Ernæringsforholdene fra det store Tal af de ældste Fund, saaledes som vi ovenfor skildrede dem, afgjort hen paa en Flora lig den nuværende, paa Skovlande med større eller mindre Lysninger, ellers maatte Hornkvæget og Hesten nødvendigt have spillet en ganske anden Rolle som Steppens væsenligste Vildt. Endelig er der vel gjort mange Forsøg paa at ordne Fundenes Dyreverden efter et stadigt mildere og mildere Klima, men intet af dem har faaet Fagmændenes Tilslutning; det at afgjort arktiske Dyr som Mammuth og uldhaaret Næshorn findes sammen med afgjort tropiske Dyr som Tiger og Flodhest, det forklares da ogsaa lettest ved at Klimaet den Gang har været det samme som nu, saa at Mellemeuropa har været disse Dyrs respektive nordligste og sydligste Omraade, og de nyere Undersøgelser gaar da ogsaa i denne Retning som W. Dawkins's. Naar man endnu ind i dette Aarhundrede jagede Tigre i Sibirien, hvorfor skulde saa ikke Tiger og Mammuth for ti tusind Aar siden endnu kunde have holdt sig i Mellemeuropa, og naar vi ser, hvor hurtigt netop de store Rovdyr,

Drøvtyggere og Tykhude udryddes i Sydafrika, hvorfor skulde saa ikke allerede Urjægeren kunne have fortrængt Moskusokse og Flodhest fra deres yderste periferiske Omraade? Foreløbigt er det altsaa forsigtigst at betragte den ældre Stenalders Europa som det nuværende temmelig ligt, om det end vilde stemme meget vel med vor Teori, hvis Samleren havde gennemlevet den europæiske Steppeperiode og saa var gaaet over til Jægerlivet sammen med Græsgangs Floraens rigeligere Vildt.

En virkelig Indvending mod Udbredelsesteorien er det derimod, naar man ikke blot deler den forhistoriske Tid i en Sten-, Bronce- og Jærnalder, men dertil knytter Forestillingen om tre forskellige Kulturer, baarne af tre forskellige Folkeslag eller endogsaa Racer. Læser vi dog endnu i ottende Udgave af Allens Haandbog fra 1881: „Før de indvandrede gotiske Folkestammer (Jærnalderen) havde i det mindste tvende Folkefærd haft deres Bo her. Det ældste af disse tilhørte uden Tvivl den finske Folkestamme og den Tid, de boede her, har man efter deres Redskaber kaldet Stenalderen. Det andet Folk (Broncealderen) veed man ikke med nogen Sikkerhed at angive Navnet paa.“ Denne Betragtning og Udbredelsesteorien ere aabenbart uforenelige.

Heldigvis viste de tre Aldre sig i Norden at være saa tæt og inderligt sammenknyttede, at man ikke kunde fastholde Tanken om Indvandring og krigerisk Erobring. Allerede 1871 slutter L. Zinck af Begravelsesforholdene, „at der er en inderligere Forbindelse imellem Stenalderens og Broncealderens Folk end de fleste ere tilbøjelige til at antage eller for at tale rent ud: at det er eet og samme Folk paa to forskellige Kulturtrin.“ 1872 tror E. Vedel at have bevist „at den nu paa Bornholm boende nordiske Folkestamme har levet der paa Øen i det mindste siden Broncealderens Begyndelse.“ 1874 og 76 lader Sophus Müller om end i mere dæmpede Udtryk tydeligt nok skinne

igennem, at han hverken for Jærnalderen eller Broncealderen anser en Indvandring for nødvendig, medens for at tage denne Side med L. Wimmer 1868 erklærer, at saa langt den historiske Sprogforskning naar tilbage (den tredelte Jærnalder), „afviser den alle Teorier om nye Indvandringer.“ Om end Mænd som Engelhardt og Worsaae vedblev at holde fast paa de tre eller flere Folk, saa sker det dog i Worsaaes sidste Arbejde med saa mange svækkende Forbehold, at Teorien maaske her allertydeligst ses at være paa Retur. Naar jeg dog nødes til at gaa ind paa de Motiver, der fra først af fremkaldte den, ligger det i, at den senere er blevet fornyet. Efter de mellemeuropæiske Drift- og Hulefund er Arkæologerne baade i og udenfor Norden blevne mere og mere enige om at sætte et fjerde tilmed særlig dybt Indsnit mellem den ældre og yngre Stenalder, en svælgende Afstand i Tid, Race og Kultur. Den yngre Stenalders Folk maa være Indogermaner, men den ældres ikke for nogen Pris og dette synes mig kun at være et nyt Udslag af den til de tre Aldre oprindelig knyttede Misvisning.

Medens Udbredelsesteorien ikke har det mindste mod en Sten-, Bronce og Jærntid, er det den umuligt at gaa ind paa en Sten-, Bronce- og Jærnkultur. Vilde man endelig i Stedet for det ene naturlige: Hovederhvervet og Ernæringsmaaden gaa ud fra Redskabet, saa kunde man vælge typiske stedbundne Redskaber, som umiddelbart medføre en Forestilling om Folkets hele Levesæt, og tale om en Harpunkultur, en Lassokultur etc., men at bygge en Inddeling paa de for hundrede Kulturtrin fælles skærende Redskaber som Kniv, Økse og Mejsel end sige paa deres Materiale, det lader sig ikke gøre. I Jagtens Udvikling f. Eks. er der eet stort Spring: før og efter Buen, men naar Buen engang er opfundet, bliver det om Pilens Spids er af hærdet Træ eller Ben, tilhugget eller slebet Sten, Kobber, Jærn eller Staal etc. forholdsvist ligegyldigt:

Vildtet vil blive fældet lige fuldt og i det hele med samme Sikkerhed og efter samme Metode; selv den hvasseste Staalpil kan ikke forandre et Jægerfolks Kultur og den smeddede Økse kan i Aartusinder komme til at gøre ganske det samme Arbejde som Stenøksen, kun at den gør det lidt hurtigere og billigere.

Dette er Udbredelsesteoriens Syn og det bliver i fuldeste Maal bekræftet af Kendsgerningerne. Hvor stor Betydning de danske Forskeres Paavisning af de tre Aldre end fik for hele den moderne Arkæologi, hvor nøje de end viste sig at passe for Norden, for hele Mellemeuropa og mærkværdigt nok [1]) endogsaa som det synes for de gamle Kulturcentra, saa er det dog forlængst umuligt som Worsaae vilde det i 1846, at hævde disse „Aldre“ som fælles for alle Folk som nødvendige Stadier i den menneskelige Udviklingsgang [2]). Hele Mellem- og Sydafrika, store Partier af Nord- og Sydamerika har aldrig haft nogen Broncetid, snart er Stentiden vedblevet trods høj og stigende Kultur, snart er den blevet afløst ikke af en

---

[1]) At det begyndende Kendskab til Jærnet hos de europæiske Folk blev afløst og fortrængt af en Strøm af indført Bronce, at de pragtfulde Bronceredskaber vare en begærligere Handelsvare, en fordelagtigere Eksportartikel, det er saa ganske naturligt, men hvorfor Ægypterne, som for femtusind Aar siden forstod at tilberede Staal, hvorfor alle de gamle Kulturfolk, hos hvem den lette Kunst at smedde Jærnet dog naturligt maa være ældre end den vanskelige Opfindelse at støbe Broncen, hvorfor de i saa lange Tidsrum har nøjedes med de saa langt ufuldkomnere Bronceredskaber, det er en Gaade. Og saa længe denne Gaade ikke er løst, kan det ikke undre, at fremragende tyske Forskere stadig foretrække Inddelingen i Stentid og Metaltid og holde Spørgsmaalet om Broncens og Jærnets Alder aabent.

[2]) Derfor foretrækker jeg at tale om en Sten-, Bronce- og Jærntid, fordi vi til Ordet Alder knytter en Biforestilling om noget kvalitativt afsluttet og naturnødvendigt; saaledes som ingen vilde tale om en Porcellænsalder, en Murstensalder etc.

Bronce- men af en Jærntid eller som hos nordamerikanske Indianere og i Spanien af en Kobbertid. Og fremfor alt, vi træffe sydafrikanske og nordasiatiske Naturfolk, som leve i afgjort Jærntid, som med stor Færdighed selv udsmelte Jærnet og danne det til Redskaber og som dog endnu helt ere det man kalder „vilde“, medens omvendt de rigt udviklede Polynesiere endnu paa Opdagelsens Tid ikke vidste af noget som helst Metal, ja selv Meksikanerne trods deres Kendskab til Bronce og Guld stadigt foretrak Ægredskaber af Sten og altsaa lode en uomtvistelig Kultur blomstre frem i fuld Stentid. Det er Hovedsagen, det viser engang for alle, at Kultur er eet og Sten, Bronce og Jærn noget ganske andet. Naar man veed, at de fuldendte polynesiske Dobbeltbaade, som kunne rumme et Par hundrede Mand, som sejle omkap med de europæiske Skibe og ere prydede med det sindrigste Billedskæreri, naar man veed. at de bleve byggede udelukkende med Redskaber af Sten og Muslingeskal. saa er man for altid færdig med den Sv. Nilssonske Sætning: at det Menneske, som dagligt, i al sin Gerning benytter Redskaber af Sten, maa staa meget lavt.

Og dog er det denne Sætning med dens Tilføjelse, at saa lavtstaaende Folk ikke kan være modtagelige for Kultur, den er det, som ligger til Grund for alle disse Teorier om de tre Aldres skiftende Racer og indvandrende Folk. Sv. Nilsson udtalte Sætningen for tresindstyve Aar siden i sit „Utkast till jagtens och fiskets historie på Skandinavien“. Worsaa gentager den atter og atter endnu i sit sidste Skrift: „saa vilde Stammer pleje ikke at udvikle sig synderlig videre paa egen Haand, hyppig ere de endog helt ude af Stand til at modtage en højere Kultur“ . . . „det er overhovedet utænkeligt at saa raa Stammer som Danmarks Urbeboere uden Indvandring af et kraftigere Herskerfolk skulde have været istand til at optage den yngre Stenalders Kultur og føre den videre“ og selv dette

nye kraftige Folk „maa for at overhovedet en saadan højere Kulturudvikling (som Broncealderens) hos det kunde trives, nødvendigvis være bleven endogsaa stærkt blandet ved en ny Tilvækst af Folk, forlængst fortrolige med Broncen og Guldet“ etc.[1]) Og naar saa kompetente Dommere som Evans, Prestwich og Lubbock straks bleve enige om, at Sommedalens Driftfund maatte stamme fra en anden Slægt, fra Mennesker som vare uddøde lange Tider før den yngre Stentids Mennesker kom til Europa, saa støttede de sig ganske vist paa Driftlagenes Ælde og paa de arktiske og fossile Dyr, som fandtes der, men de havde dog næppe bygget saa meget paa disse to Argumenter, naar de ikke havde stolet paa det tredje, det Nilsson-Worsaaeske: at Stenredskaber, af Form saa ejendommelige og raa og som kun vare tilhuggede, de kunde ikke have noget at gøre med den yngre Stenalders velformede og slebne Økser og Kiler. Det er den samme Tanke og den vil faa samme Skæbne. Kendsgerningerne og Videnskaben har allerede gjort det af med Sondringen mellem Sten-, Bronce- og Jærntidens Folkeslag og Sondringen mellem den ældre og yngre Stentids Racer vil endnu mindre staa til at redde.

Saa længe man kun kendte nogle faa franske Driftfund var det maaske naturligt nok, at man skød dette nye og enestaaende fra sig, bort til en anden Menneskehed og andre Tider, men efter alt hvad der senere er kommet frem kan man kun undre sig over, at Forskerne endnu tale om en uddød Slægt eller en fortrængt Urrace. De franske Driftredskaber har man nu genfundet overalt, i Grækenland og Indien, i Assyrien og Ægypten, i Amerika etc., det bedste Bevis paa, at Menneskeheden overalt har valgt det næreste Materiale til sine første

---

[1]) *Nordens Forhistorie.* S. 13, 28—30, 76; Citaterne noget forkortede.

Redskaber og fra de simpleste Former langsomt har arbejdet sig op til rigere og finere, — noget der da heller ikke er uden en vis Sandsynlighed. Selve den mellemeuropæiske Stentid ses nu af Hulefundene at have strakt sig gennem meget store Tidsrum; det er muligt, at den virkeligt naar helt op til Gletschertiden, hvis vi ellers tør bygge saa meget paa Flintekniven fra Thiede og Schussenrieds arktiske Mosser, men det er vist, at den gennem Mammuth- og gennem Rensdyrperioden naar langt ned i Alluvialtiden, helt ned mod vore nuværende Forhold, og hvorfor skal vi saa tro paa noget Spring? Alle de karakteristiske Redskaber, „Kattetunger“, Rundhug etc., har man nu allerede fundet ogsaa indenfor Gletschertidens isdækkede Lande, om end hidtil kun enkeltvist som i danske Kyst- og Markfund, og i Redskaberne fra vore Køkkenmøddinger se Arkæologerne en ligefrem Overgang fra ældre til yngre Stentid, men det er jo næsten bedre Vidnesbyrd end vi i saa store Tidsafstande kunde ventet. Ja efter H. Fischers Undersøgelser vilde selve Modsætningen mellem ældre og yngre Stentid forsvinde eller dog blive rent lokal; han mener nemlig, at hvor der var Stenarter, som kunde danne Ægredskaber blot ved at tilhugges, der nøjedes man med at hugge, men hvor der kun var meget haarde Stene, som først ved Slibning gav brugbar Æg, der blev der slebet,[1]) — en Synsmaade, som ganske

[1] Allerede for over tyve Aar siden hævdede L. Zinck, at den ældre og yngre Stentid vare sammenknyttede ved et afgørende Fællestræk, Evnen til at udspalte Flintblokken i Flækker brugbare til Redskaber, og at Forskellen mellem hugget og slebet i Sammenligning hermed var forsvindende (Aarbøger 1867). Maaske nu H. Fischers Undersøgelser vil skaffe Zincks Afhandling fortjent Anerkendelse; den tør dog vistnok sammen med Worsaaes „Fra Sten- og Broncealderen i den gamle og nye Verden“ og Sophus Müllers om den europæiske Broncealders Oprindelse regnes til de typiske Prøver paa vor arkæologiske Forskning, til de ægte Børn af de fordringsløse atten

er i Udbredelsesteoriens Aand. Thi vist er det, at det er Kulturtrinnet sammen med Stedbetingelserne, der bestemmer Redskabets Art og ikke omvendt, og gaves der Lande, hvor der ikke var Sten, vilde Mennesket der, naar Redskabstiden kom, sans facon have begyndt med Kobber og Jærn, — har han endda gjort større Ting end det. Ogsaa rent arkæologisk set ligger altsaa Kontinuiteten mellem ældre og yngre Stentid meget nær, og vi der veed, hvad der hører til for at Racer og Folk kan dannes, hvilke Tidsrum af Udbredelse, der maa gaa forud, hvilken tusindaarig Brydning mellem Menneskeaandens Energi og samtlige Stedbetingelser, der maa følge efter, vi der har set Jordens tusinde Folkeslag udsondre sig af kun tre store Racer, vi der saa de primitive Samlere løse Opgaver som Eskimoens, Ørken-Araberens, Ægypterens og hundrede andre i deres Art lige saa vanskelige, vi kan som Sagerne staa ikke et Øjeblik lytte til dette Eventyr om en Menneskehed, som kun kunde drive det til at tilhugge Sten og som saa uddøde og afløstes eller blev fortrængt af en nyskabt, af en anden, som straks kunde begynde med at slibe Sten! Vi maa simpelthen spørge Arkæologerne: hvad var da den ældre Stentids Mennesker? Og naar de enstemmigt svare: Jægere og Fiskere, saa kende vi dem dermed i enhver Henseende værdige til at være Indogermanernes umiddelbare Forfædre, thi saa har de vist deres Livskraft og Kulturevne, saa har de gjort den store Overgang fra Udbredelsestid til Kulturtid, fra Naturbundethed til selvstændigt Erhverv, saa er dermed Racen fæstnet og uudryddelig og saa veed vi de uden Overanstrengelse har kunnet lære at gnide Sten mod Sten til Æg var slebet.

Sider, hvormed C. Thomsen i 1832 grundlagde al moderne Arkæologi ved for første Gang og dog een Gang for alle at give Stenredskaberne Navne og Art.

Den Synsmaade, vi her hævde, er i højeste Grad Arkæologernes egen, der er ingen, der mindre end de vilde tro paa, at den yngre Stentids Menneske skulde være født med en af de pragtfulde slebne forsirede Flintøkser i Hænde, ingen der i saa Fald hurtigere vilde vende sig om for at se efter de ufuldkomnere Redskaber, der maatte være gaaet forud. Saa maa det da have en særlig Grund, naar de ikke tage imod, nu da de gamle Jordlag virkelig byder os de ufuldkomne Redskaber, vi maatte vente, en særlig Grund naar selv de Forskere, hvis grundlæggende Undersøgelser have føjet slebet Sten, Bronce og Jærn ind i een Kultur, nu dog holde saa haardt paa et Spring mellem slebet og hugget. Og Sagen er jo, at vi her staa ved Vandreteoriens sidste Skanse i Europa, ja ved den sidste Mulighed for at bevare det høj-kultiverede indogermanske Urfolk. Da den yngre Stentids Folk holdt Husdyr, kunde man til Nød gøre dem til Indogermaner, uden at opgive Troen paa den indogermanske Urkultur, skønt man allerede her raabte paa Forsyndelse mod den „indogermanske Menneskehed“, men ved den ældre Stentid var det umuligt. Den ædle, humane, fint dannede og velklædte Urindogerman og saa denne Stentidens Barbar, som malede sig med Jærnoksyd og slog om sig med raa, rundt tilhuggede Stene, ringere end Australnegerens og Buskmændenes Vaaben, nej det Svælg var for dybt! Dette er den hele Forklaring, og enhver kan prøve paa sig selv, hvad en saadan herskende Forestilling har at sige. Hvad tænke vi os ved vort eget Folks Fortid? Nu, de Danske ere et Skud af den germanske Æt, af det gotiske „Adelsfolk“. Og Goterne da? Ja de stamme fra et andet, et arisk Adelsfolk, som etsteds inde fra Asien drog ud med høj Filosofi og gode Vaaben og sprængte de europæiske Barbarer fra hinanden. Og saa ere vi saa visse paa, at dette skal være Forklaringen, at vi end ikke spørge om, hvorfra de da havde faaet denne høje Filosofi

og de gode Vaaben, — en intellektuel Nøjsomhed som Barnets, der slaar sig til Ro med, at det er Storken, som har bragt lille Bro'r. Saa snart Spørgsmaalet er stillet, er det med det samme besvaret. Saa er det klart, at den indogermanske Menneskehed maa have delt den øvriges Kaar, maa have begyndt med det smaa for at arbejde sig op til det store. Er det ikke nok med al videnskabelig Analogi, saa giver Arkæologien det direkte Bevis. Nu da man i de ældste indogermanske, i de ældste semitiske Kulturlande og overalt har paavist ikke blot den yngre men den ældre Stentids Redskaber, nu er der ikke en Plet Jord, ikke et Land paa den hele Klode, hvor en Urkultur, et Urfolk, som var begyndt med at smedde og støbe, kunde faa Fæste for sin Fod.

I et af Hauff's Eventyr, tror jeg, ærgrer en mandhaftig Greve sig over, at hans Sønner ikke kan fødes til Hest med Sporer paa Hælene. Det vilde tilvisse været mærkværdige Børn. Men disse indogermanske Urfolk, det O. Schraderske f. Eks., som kommer til Verden til Vogns omgivet af tæmmede Hjorder, de ere maaske nok saa mærkværdige. Det var dog paa Tide at lade slige snurrige Forestillinger forsvinde fra Videnskaben.

Det vilde haft sin Interesse at gaa ind paa den Betydning, Udbredelsesteorien, ogsaa udenfor Spørgsmaalet om den første Bebyggelse,[1]) synes mig at maatte faa for

[1]) At formentlige Urracer, Urfolk og Førbefolkninger vilde drysse af i Dusinvis som vissent Løv, naar Historikerne støttede sig paa Stedbundethedens Lov og fulgte den sunde Regel at sætte de nuværende Befolkningsforhold lig Urtidens, saa længe der ikke er ført tvingende Bevis for det modsatte, — det tror jeg alle vil indrømme. Man tænke blot paa disse Kushiter, som har faaet Skyld for Folk i Dekan, for Sydhavets Negritoer, for Sumer-Akkaderne, for æthiopiske og nordafrikanske Stammer og meget mere, Kushiterne, der endnu i et Værk som Masperos kaldes „maaske den vigtigste af de Urracer, hvorom Menneskeheden har bevaret Erindring" (Maspero-Pietschmann S. 142), og

Historien, dog skal jeg her kun lige berøre et Punkt, som direkte griber ind i den almindelige dannede Bevidstheds Opfattelse af Fortiden, af den forsvundne og den nuværende Fortid (Nutidens Naturfolk). Udbredelsesteorien drager disse Naturfolk nærmere til os, idet den i deres Jæger- og Fiskerliv viser os et Udviklingstrin, som ogsaa vi engang har gennemløbet, og idet den tilmed viser os vor oprindelige Afhængighed af disse Naturfolks næreste Brødre, de semitiske og mongolske Kulturfolk, saa umuliggør den al videre Tale om „aktive og passive Racer“, om den hvide Race som ene skikket til Civilisation og de „farvede“ som dømte til Undergang, den giver alle disse lige saa inhumane som urimelige Paastande Dødsstødet. Men staa Mongoler og Semiter ikke tilbage for os hverken i Begavelse eller Energi, hverken i tekniske eller intellektuelle Anlæg, er det kun Aandsretningen, det hele paa den religiøse Grundstemning hvilende sociale og videnskabelige Grundsyn, vor Race skylder sit Fortrin, saa bliver Undersøgelsen af denne Aandsretnings Art og Be-

som dog bevislig aldrig har eksisteret. Men naar dette Virvar af vandrende Urfolk fejes til Side, træder Virkelighedens rene Linier frem, Verdenshistorien bliver nødvendigt de tre Racers og ikke blot Middelhavsfolkenes Historie, og hvilken Fylde af Konsekvenser, der ligger heri, det kunde kun en Historiker af første Rang sige os. Jeg anfører blot det næreste og tarveligste, som det er enhver tilladt at se. Kina, Meksiko og Peru stiller sig ved Siden af Babel, Assur og Ægypten som Udslag af samme Bevægelse, som Samlerens agerdyrkende Stater, alle lige berettigede til og lige frugtbare for Undersøgelsen, Indianere og Polynesiere træde paa Linie med de oldindogermanske Jægere, ikke de første skriftlige Efterretninger med deres forvirrede Data og Sagn men de nulevende Naturfolk og de jordfundne Minder bliver Historiens ældste Kilder, Cyrus's Sejre indlede en ny Tidsalder, de store Perioder bliver de primære og de sekundære agerdyrkende Staters Historie og de mellemliggende Tidsrum af indogermansk Tilvænnelse etc. Jeg søger hermed kun at antyde, hvor rig paa Udbytte Udbredelsesteorien ogsaa paa dette Omraade sikkert engang vil vise sig at være.

tingelser ikke mere noget fjernt, af blot fagvidenskabelig Interesse, men et Spørgsmaal, der ligger os alle nær. Oldtidens store Strid mellem Naturdyrkelse og Sjæledyrkelse, den berører selve Nerven i vort eget Kulturliv, fra den kunne vi endnu den Dag i Dag hente Vaaben for vore egne Aandskampe, her kunne vi paavise det fine umærkelige Vejskil, hvor Afgørelsen træffes, hvorfra selv den rigeste Kultur, der griber fejl, glider ned ad den sagte Skraaning til uigenkaldelig Ruin og Forfald, hvorfra selv den fattigste Jægerstamme, der griber ret, langsomt naar op ad den sagte Stigning, op til Tankens og Herskermagtens Højder. Er der nogetsteds en Fortid, hvori Nutiden kan se sig i Spejl, saa er det her.

Hvis nu en haardnakket Tilhænger af Vandreteorien om alt dette vil sige: ja det kan være godt nok, men... saa vil jeg til Slutning tillade mig at spørge: Var det da et nyt Folk, som kom vandrende til Europa med Kristendommen og sprængte de hedenske Urbeboere fra hinanden? Var det et nyt Folk, som kom med Reformationen og i Kraft af sin rene Lære fortrængte den svagere Race, Munkenes og Nonnernes sløve Helgendyrkere? Eller var det et nyt Folk, som kom med Skydevaaben, med Geværer og Kanoner, og knaldede de stakkels jærnklædte Riddere ud af Europa? Var det maaske et nyt Folk, som kom med Teglovne og brændte Sten og langsomt i Løbet af tolv Aarhundreder kæmpede sig op gennem Europa? Eller er det nu et nyt Folk, som kommer susende paa glatte Skinner, for med Dampfløjtens Hvin at skræmme Urbeboerne og jage de tunge Deligencers sky og træge Folk bort til øde Skove og Bjærge? Med eet Ord: naar den største religiøse og videnskabelige,

tekniske og industrielle Udvikling, Verdenshistorien kender, naar den uhyre Sum af Fremskridt, som forvandlede de oldenædende „Pelasger“ og de blaaøjede Slagsbrødre, der endnu paa Cæsars og Tacitus's Tid tumlede sig i Germaniens sumpede Skove, forvandlede dem til Verdens første Kulturfolk, Verdens Herrer og Verdens Lærere, naar denne Udvikling er foregaaet hos, naar disse Fremskridt eet for eet ere tagne af det samme Folk, boende paa samme Sted — hvad saa? Naar vi ogsaa i Asien, i Afrika og Amerika, saa langt vi kan naa tilbage, se Oldtidens store Kulturer lige fra Ægypten til Peru bæres frem af de samme Folk, boende paa samme Sted, — hvad saa? Skal vi saa virkelig blive ved at drømme om et nyt Kulturfolk, hver Gang vi træffe et nyt Mønster paa et Potteskaar, blive ved at tro paa en anden Menneskehed, saa ofte vi se Redskaber, som ikke have været paa Slibesten? Var det saa ikke bedre een Gang for alle at indrømme, at det er Samleren som under en kulturløs Udbredelsestid har løst den første Del af Menneskehedens store Opgave og bebygget Jorden, at det er de stedbundne Kulturer som overalt have taget deres ved samtlige Naturbetingelser og samtlige historiske Hovedstrømninger betingede Vækst? Var det saa ikke bedre at sige et langt Farvel til disse vandrende Kulturfolk, der lægge saa mange Tons Nefrit og Bronce, Visdom og Kraft i deres Kufferter og saa drage Jorden rundt for at se paa Lejlighed? Skal vi saa ikke hellere tage denne kære Vandreteori imellem os, ganske sagtelig trykke dens Øjne til, lægge den i Graven, vælte Stenen over, sætte Historiens, Erfaringens og den sunde Fornufts ubrydelige Segl for

and let her alone with her glory.

Hermed haaber jeg saa at have vundet det etnologiske Grundlag for det hele Værk. Foreløbigt maa vi nu fordybe os i Rig-Veda, og gennem indogermanske Guder og sjæledyrkende Religioner gaa den lange og besværlige men nødvendige Omvej, der vil sætte os i Stand til at behandle Spørgsmaalet: Sjæledyrkelse og Naturdyrkelse, med fuld Anskuelighed, tillade os at se Naturmytologierne, særlig den nordiske, i deres fulde historiske Sammenhæng.

Første Bog.

Rig-Vedas mythologiske Alder og Art.

I.

Rig-Veda.

Indernes hellige Skrift — Veda [1]) — i videste Forstand udgør et helt Bibliotek af Hymner og Sange, Værker om Offertjenesten og Kommentarer, men efter Alder og Indholdsværdi er Rig-Veda Grundlaget for dem alle; den er for Inderne hvad Edda er for os: det ældste bevarede Udtryk for Folkets Aand og Kultur. Ligesom Bibelen og Koranen er den efter den senere brahmanske Teologi i strengeste Forstand en Aabenbaring; de Hymner, den indeholder, have været til fra Evighed af og Forfatterne har kun „skuet“ dem, den nyder da ogsaa fuld Autoritet den Dag i Dag, ja for den rettroende Brahman har enhver Offerhandling, enhver Nutids-Vedtægt kun Gyldighed, for saa vidt og fordi Veda vil det saaledes. Dette er dog naturligvis en Illusion, og lige saa stor en Illusion, som om vi vilde indbilde os, at hele vor Gudstjeneste og Samfundsorden fra 1880 var foreskrevet i Edda. Maaske 3000 Aar gammel er Rig-Vedas Standpunkt forlængst forladt, dens Gudeverden er vejret hen for alle Vinde og selv de nuværende Hovedguder findes end næppe

[1]) Veda betyder og er i Virkeligheden samme Ord som vort Viden, Videnskab.

efter deres Navne i Vedaerne. Men Illusionen kunde holdes oppe, fordi ingen mere vidste hvad Rig-Veda var. Den er skrevet paa et Sprog, der er lige saa fjernt fra de nuværende indiske Talesprog som dansk fra gotisk, ja selv det Sanskrit, som de dannede Indere tale og skrive ligesom vi i gamle Dage talte Latin, selv det er næsten saa forskelligt fra Vedasproget som f. Eks. Italiensk fra Latin (man tænke paa den saa fuldstændige syntaktiske Omdannelse eller bedre Forvildelse). Vel findes der en fuldstændig omskrivende Kommentar (Sāyaṇa's) fra det fjortende Aarhundrede efter, og en kortere delvis Forklaring (Yāska's) maaske [1]) fra det fjerde Aarhundrede før Kristus, men de viser kun at Rig-Veda allerede dengang laa for fjernt til at være umiddelbart forstaaelig og at man selvfølgeligt manglede den kritiske og kulturhistoriske Smidighed, der hørte til for at sætte sig ind i den. Allerede paa Yāska's Tid skal da ogsaa en indisk Rationalist (Kautsa) have opstillet den ret radikale Sætning: „det er unyttigt at ville udlægge de hellige Hymners Mening, thi de ere meningsløse (anarthakā hi mantrāḥ; Nirukta I, 15).“ Rig-Veda var og blev Grundlaget for den teologiske Dannelse, men det vil sige, man lærte

[1]) Inderne have som bekendt ingen Historie og ingen Aarstal; de have ikke blot ingen ydre Historie, ingen Historieskrivning. men hele deres uhyre Hav af Bøger, denne vældige teologiske og poetiske Litteratur, svømmer udateret omkring uden Periodeinddeling eller fast Tidsregning. Naar levede f. Eks. selve Kalidasas, Sakuntalas Forfatter? 50 før Kristus? 1050 efter Kristus? Eller en eller anden Gang i Aarene 100—400? Ja det Sidste er det Sandsynligste. men endnu er det omstridt. Og det er en af de Store. Udødelige, Nationens fejrede Yndlingsdigter! Ret som var det herhjemme tvivlsomt, hvorvidt Holberg havde virket i forrige Aarhundrede eller maaske snarere været samtidig med Absalon og Valdemar. Westergaards lærerige Universitetsprogram: *Om de ældste Tidsrum af den indiske Historie*, 1860, viser ad hvilke Veje det er lykkedes dog at bringe en lille Smule Orden i dette Kaos.

den udenad og saa ikke mere; en indisk Lærd, der har gaaet i Skole hos Europæerne, erklærer at der er tusinde Brahmaner, som kunne alle Rig-Vedas fyrgetyvetusinde Verslinier paa deres Fingre, men neppe ti, der har gjort noget Forsøg paa at forstaa dem. Da Englænderne vilde afskaffe den indiske Skik at Enkerne brændtes sammen med deres afdøde Mænd, da var det europæiske Lærde, som viste, at det eneste Sted i Rig-Veda, hvorpaa Brahmanerne beraabte sig, netop med rene Ord sagde, at Enkerne *ikke* skulde følge deres Mænd i Døden.

Til visse et sjældent og mærkeligt Syn. Et stort Folk med forfinet aandelig Kultur og med Verdens rigest lønnede Teologer; de holde den helligste af deres Bøger højt i Ære, den lyder fra de Lærdes Læber, overleveres gennem det levende Ord fra Slægt til Slægt, og dog er den død, død som vor Edda var det før Biskop Bryniulf genopdagede den, død som et Oldtidsminde, der gemmes i Jorden, hvorover Aartusinder uforstyrret have dynget deres Grus og Muld, — indtil Mænd fra en anden Verdensdel træde til, indtil Colebrooke (1805) skrev sit Essay: „*on the Vedas*“, indtil europæiske Lærde indsaa de indisk-persiske Sprogs Betydning for vore nordiske og for de romanske, indtil selv det lille Danmark sendte to af sine bedste Sønner til Indien, Rask 1819—23 og Westergaard 1841—43, indtil endelig siden 1876 en indfødt Lærd i Bombay[1]) med europæiske Hjælpemidler for første Gang udgiver og oversætter Rig-Veda for sine Landsmænd.

Ogsaa for de europæiske Forskere var det en haard Dyst og det virkelige Kendskab til Rig-Veda er ikke gammelt. Colebrooke's Essay og Rosen's første Udgivelsesforsøg (1830 og 38) bragte os ikke langt. Den sammenlignende Sprogforskning maatte først tage Vækst og

---

[1]) (Shankar Pandit's) *Vedârthayatna,* Tekst med engelsk og marhattisk Oversættelse.

et helt Slægtled af Filologer arbejde Haand i Haand, før det begyndte at dages, og her har Danmark igen med Westergaard's *radices linguæ sanscritæ* (1841) givet sit vægtige Bidrag. Hovedarbejdet tilfaldt imidlertid Rudolf Roth i Tübingen. Fyrgetyve Aar efter Colebrooke gav han for første Gang korrekte og fyldige Oplysninger om Rig-Veda[1]) og fra 1853—75 udgav han sin Behandling af Vedasprogets Ordforraad i den store Petersborger Ordbog, der tvinger alle senere Forskere til at træde den Vej, han har brudt. Samtidigt gik for anden Gang en ung tysk Lærd, Max Müller, til England for ligesom Rosen at udgive Rig-Veda og dennegang med bedre Held; det ostindiske Kompagni skød Pengene til og fra 1849—74 udkom den med Sāyaṇa's Kommentar i seks Kvartbind, medens Theodor Aufrecht i Tyskland allerede 1861—63 gav en fuldstændig Haandudgave. De første Oversættelser (Langlois's franske 1848—51 og Wilson's engelske 1850—68) støttede sig som naturligt var væsenligt til den indiske Kommentar og ere derfor nu af mindre Værd, men 1873 udgav en af Roth's Elever, H. Grassmann, sin *Ordbog til Rig-Veda*, et i sin Art enestaaende Hjælpemiddel, og 1876—77 en fuldstændig Oversættelse, det modneste Udtryk for den Rothske Skoles Arbejder. Omtrent samtidigt udkom A. Ludwig's selvstændigere og meget nyttige Oversættelse 1876—79 og fra 1878—83 Abel Bergaigne's store Værk *la religion vedique*, der paa det Skarpeste gør Front mod den Rothske Overvurdering af Rig-Veda og vilde have gjort mit Arbejde overflødigt, naar det ikke igen var gaaet til den modsatte Yderlighed. I de sidste fyrgetyve Aar har fortrinlige Udgaver af alle Vedaerne og de vigtigste senere Religions-Bøger, beundringsværdige litteraturhistoriske Tilløb og en Hærskare af sproglige og

[1]) *Abhandlungen zur Litteratur und Geschichte des Weda*, 1846.

mythologiske Afhandlinger fulgt hverandre Slag i Slag; særligt at nævne er A. Weber's Arbejder (hvis Titler alene vilde fylde en lille Bog) og I. Muir's Kæmpeværk: *original sanskrit texts* (1858—70, I—V), der ved sin sikre ædruelige Metode har stor og blivende Betydning.

Man har med rette beundret de Mænd, hvem det lykkedes at tolke de kaldæiske Kileindskrifter og Ægyptens Hieroglyfer, men at drage Rig-Veda frem for Lyset har næppe krævet mindre Skarpsind, mindre heroisk Arbejde; ogsaa her gjaldt det om at gjøre det Døde levende og genfinde Nøglen til et vanskeligt, forlængst forstummet Sprog, til en fremmed, fra hele vort Tankeindhold vidt fjernet Kultur.

Forstaa vi da nu Rig-Veda? Ja, der er Maade med. Se vi hen til de fire fuldstændige og utalte delvise Oversættelser, skulde man jo tro det, men Ulykken er at disse Oversættelser ikke ere frie for at ophæve hverandre. Læser man f. Eks. disse tre Sætninger:

Du ønsker vore Drikofre og din Fødsel er da ogsaa berømt (Langlois).
Bjerget er dit, den drikkebegærendes Hjem (Grassmann),
Til dig som til den nærende ile Skabningerne (Ludwig).

saa skulde man næppe ane, at det var tre Gengivelser af de samme Ord: pravat te janimā pitūyataḥ (X, 142, 2). Eller tag Stedet X, 171, 1; her læser Ludwig: „foranlediget af den somapressende Iṭa har du naadig ladet din Vogn vorde“, Grassmann: „fra den saftbegavede Sivdam kom du kørende“ og Langlois: „bevar denne Idas Vogn, som udgyder dig Drikoffer“, — man har at vælge. Ja Forskerne ere end ikke enige med sig selv. Ikke blot oversætte de det samme Ord forskelligt paa forskelligt Sted, men det samme Ord paa samme Sted kan Grassmann f. Eks. meget godt i Ordbogen give ved hvidt og i Oversættelsen ved sort (atiyajña f. Eks.), og der er sikkert tusinde Ord, hvor

han, om end ikke saa voldsomt, bryder med sin egen tidligere Opfattelse. Ligeledes vil man ofte hos Ludwig, i Oversættelsen og i Kommentaren og i Tillægene dertil, finde en tre fire vidt forskellige Gengivelser af samme Sted. Med andre Ord: Ordbetydningen er saa uvis og Sætningsbygningen saa tvetydig (eller vor Forstaaelse af begge Dele saa mangelfuld), at vi endnu kun altfor ofte maa føle os frem. Ja om hele Hymners Indhold er man i Strid, X, 102 f. Eks. Her fremstiller Digteren (Mudgala) sin Bøn som en Hustru, der skaffer ham Rigdom (Langlois); Sejerssang efter Slaget, Hr. og Fru Mudgala paa Stridsvogn med Tyre (Grassmann og med stærke Varianter Ludwig); Guden Soma opfattes som Indras Hammer (mudgala) og Bønnen er hans Kone (Bergaigne II, 280); endelig i Aar vil Pischel (Ved. Stud. 124) fortælle os, at der simpelthen har været Væddekørsel med Bøfler og at Hr. og Fru Mudgala kom først! Tro det, hvem der vil! For den der ikke kan gaa til selve Grundteksten, er Rig-Veda endnu saa temmelig en lukket Bog.

Og til den sproglige Usikkerhed svarer den saglige. Levede mon Veda-Folket i Byer med Kongeborge og staaende Hære, med Haandværkere af alle Arter, med Handel og Rigdom, og fremfor alt med en skarpt afsluttet Præstestand, der sad inde med et rigt opsparet nedarvet Fond af teologisk Viden, — eller drog de endnu om med deres Kvæghjorder som Abraham og Lot, levede de under aaben Himmel, i Teltet eller Lerhytten, sondrede i løst organiserede Stammer, uden Stænder, uden synderlig Arbejdsdeling, forsvarligt indestængte bag deres høje Bjergmure, uden Anelse om Bylivet og dets Kultur? Er Rig-Vedas Hymner med eet Ord digtede af lærde Teologer eller af naive Nomader, ere de et Udtryk for en gennem Aarhundreders Tradition bundet, gennem Aarhundreders Tankeudvikling forfinet Religion, eller er det Naturmenneskets første begejstrede Syn for

Livets Skønhed og Tilværelsens Guddommelighed, der slaar os imøde? Ja endnu efter Decenniers skarpe og grundige Diskussion ere selve disse Hovedspørgsmaal ikke endeligt løste; der er kastet Lys over meget, gjort store Indrømmelser fra begge Sider, men endnu finde de her antydede yderlige og Gud veed hvormange Mellemstandpunkter modige og talentfulde Forsvarere.

Og dog maa vi ikke lægge for megen Vægt paa disse stridige Meninger. De skyldes Rig-Vedas Vanskelighed, det er sandt, men de have tillige og maaske nok saa meget deres Grund, og det en saare naturlig Grund, i det Synspunkt hvorfra de første Forskere uvilkaarligt kom til at betragte Rig-Veda.

I *Dansk Atlas* IV, S. 181, staar der at læse om „et Bjerg i Ry Sogn og Skov, kaldet Himmelbjerget“, at det er „nogle tusinde Favne højt“. Da der staar, ikke et Par, men *nogle* tusinde, maa det mindst være tre; tre tusinde Favne er 9000 Alen, 18,000 Fod — saa omtrent det Dobbelte af hvad Norges højeste Fjelde hæve sig til. Naa, naar nu nogle Timers Kørsel gennem Hede og Skov, naar Glæden over at opdage en høj Bakke kunde gennemryste et normalt Menneskes Hjerte og Nerver i den Grad, at det førte til et saa mærkværdigt Fejlsyn, kan det saa undre os, at de Mænd som satte rige Evner og et helt Livs Arbejde ind og derved virkeligt opdagede et nyt Rige, føjede et nyt Led til den menneskelige Viden, kan det undre os at *de* tog fejl, at det de opdagede voksede i deres Øjne, at de i Rig-Veda saa noget helligt og primitivt, som skulde løse alle Mythologiens Gaader, et Samlingssted, hvor de græske, keltiske og nordiske Guder maatte give Møde, for at faa deres Væsen forklaret? Og kan det undre os, at de gik udenom det meget Sene og Kunstlede, der nu engang møder os i Rig-Veda, at de skød ud, dæmpede og afglattede, omskrev og bortforklarede, at de her, hvor alt dog var usikkert og dunkelt, hellere

afveg fra det, de selv havde fundet, hellere paatvang Ordene nye og nye Betydninger end de indrømmede, at der stod, hvad der efter deres Opfattelse nu engang ikke kunde staa? Nej, det maatte snarere undre os, hvis det ikke var sket. Og i hvert Fald er det saaledes. Det vi nu trænge til, er fremfor Alt saglige Undersøgelser, Indholdskritik. Der er Steder nok i Rig-Veda, vi endnu ikke kan oversætte, og vor Opfattelse af de vediske Guder vil blive beriget og berigtiget i mangfoldige Enkeltheder, men det egenlige vejryddende og banebrydende filologiske Arbejde, det er gjort. Naar man gaar til Originalen selv med fordomsfri Benyttelse af de store Sprogforskeres Arbejde [1])

[1]) Blot et eneste lille Eksempel. I de første af de S. 7 anførte Steder hedder det i næste Linie om Agni (Ildguden): Du er sācī og ny ṛñjase alle Væsener. VIII, 79, 4 (og alt herhenhørende er forlængst samlet) staar der at Lynguden ny ṛñjate Dæmonerne, altsaa overvælder eller som IV, 26, 1 med flere Steder viser bedre betvinger dem, ja I, 143, 5 hedder det, igen om Agni, at han ny ṛñjate Brændselet som en Kriger Fjenderne, og der gengive Oversættelserne det ogsaa ved at betvinge, her derimod sige de: „den Stærke (sācī; i Ordbogen „Hjælper, Ven (!)") gør sig alle Væsener huld" (Grassmann), „som Kammerat (sācī) vinder han alle Skabninger" (Ludwig). Det er kun en lille Betydningsforskel, de her paatvinge Ordet, og det var let at vise Eksempler, hvor de lade Ordene gøre ganske anderledes Spring, men denne „Gøren sig huld" er nok til at ødelægge Stedet og umuliggøre Forstaaelsen af første Linie. Naar man fastholder Grundbetydningen og tager tilbørligt Hensyn til at hele Hymnen skildrer den mægtige hærgende, fortærende Ild (særlig Strofe 4:

naar Vinden vifter ind i dine Flammer
Du rager Jorden som Barbereren Skæget),

saa bliver ogsaa den omstridte første Linie klar, og saa staar der simpelthen:

Graadig du er, o Agni, og din Fødsel brat,
Fast er dit Greb og alle Ting betvinger du.

Med et for alle Sprog naturligt Billede er pravat (stejl) her brugt om Tiden, ligesom vort brat baade er stejl og pludselig.

og dertil føjer lidt mythologisk Skole og lidt ædruelig Kritik, saa kan Rig-Vedas mythologiske Standpunkt og Rækkeevne, dens Alder og Værd, i de store Hovedtræk sættes udenfor al Tvivl.

„Himmelbjerget er nogle tusinde Favne højt," — nu vel, det er en latterlig Overdrivelse, men derfor er og bliver det dog ligefuldt et højt Punkt, og det er en ret tiltalende Udsigt, man har deroppefra. Og saaledes med Rig-Veda. Lad være at dens mythologiske Alder er sen, at den er lige saa afgjort og udelukkende indisk som Homer er græsk og Edda nordisk. lad være at den ariske Fælles-Tro, man drømmer om, snarere var at søge i Edda-sangene end i Brahmanernes Hymner, — Rig-Veda er og bliver dog et stort og ægte Oldtidsminde, en *indisk* Edda, der netop som saadan er ny for os, frugtbar paa nye Tanker og nyt Syn. I Aarhundreder var vi henviste til at sammenligne det nordiske med romersk og græsk, nu pludseligt udvider Horizonten sig med Plads til nye Verdener, hos et fjernt men stammebeslægtet Folk finde vi Gudegrupper, mythiske Udviklingstrin, svarende til vore, og endnu mere lærerige i deres Forskel fra vore — alene det er til visse nok til at tvinge os til at studere

---

Sâcin er et possesivtDerivat af sac, at følge, og forklares af I, 66. 1, hvor det siges, at Agni følger (sishakti [af sac]) Brændslet som den graadige Rovfugl; nu har sishakti trods sin Præsensform iterativ Betydning og bruges paa samtlige Steder, hvor det forekommer, om at følge tæt, uafbrudt og uadskilleligt. Her erstattes det af sâcin, der altsaa fremhæver den Egenskab ved Ilden, at den aldrig slipper, hvad den engang har grebet, men fortærer det til det sidste; vi kan gengive det ved „tæt følgende", „fast gribende". I dette som i hundrede andre Tilfælde er Alt, hvad der behøves til at løse Vanskeligheden, allerede lagt til rette; det gælder kun om at benytte det fordomsfrit og med lidt strengere Metode. — Andre og langt mere udførlige Eksempler kan man finde hos Bergaigne, særlig III, 282—335.

Rig-Veda. Og dog er der mere. I Aand og Tankedybde kan Rig-Veda ikke paa nogen Maade taale at sammenlignes med Edda eller Homer, men det der trykker den ned og gør den mindre værdifuld for den indogermanske Mythologi, netop det gør den uvurderlig for Religionernes Historie. Her som intet andetsteds brydes de to store Strømninger, der beherske Verden og har bestemt Folkenes og Racernes Skæbne: Sjæledyrkelsen og Naturdyrkelsen. Inderne ere, saa vidt jeg veed, det eneste Folk, der efter at have tilkæmpet sig en rigt udviklet Naturreligion, igen for Aartusinder er faldet tilbage til Sjæledyrkelsen, og at de ere det og hvorledes dette har bestemt deres hele senere Kultur og Historie, det har først Rig-Veda kunnet lære os. Først efter at jeg i andet Bind har fremstillet Sjæledyrkelsen, kan jeg sætte dette i fuldt Lys; allerede i det foreliggende Kapitel forfølger jeg imidlertid et dobbelt Maal. Jeg haaber at kunne tage selve Grunden bort under den komparative Mythologis Fødder ved ret at faa det frem, hvor sen og specifikt indisk Rig-Veda er, og tillige søger jeg overalt som ved en geologisk Gennemskæring at blotte de forskellige Lag, hvoraf den bestaar, og at vise, hvorledes Sand og Grus her har lejret sig over frugtbar Muld og ædle Malme. Naturguder fortrængte af eller ifærd med med at vige for den sjæledyrkende Reaktion, det tror jeg er den korte og afgørende Definition af Rig-Veda.

Lad mig blot indskyde følgende Realia. Rig-Veda er en Samling Hymner — 1017 i Tal efter Tekstens egen Inddeling, i Virkeligheden langt flere, da en Række smaa Hymner ofte slaas sammen til een. Den er delt i ti Bøger. Niende Bog indeholder kun Hymner bestemte til at foredrages ved Tilberedelsen af Somasaften, de andre

Bøger besynge den hele vediske Gudekreds. Der findes en gammel Indholdsfortegnelse (anukramaṇī) til Rig-Veda, som ved hver Hymne angiver dens Guddom, Forfatter og Strofebygning m. m.; efter den tilhører anden til ottende Bog hver sin bestemte Digter- eller Præstefamilie, medens første og tiende bestaaer af flere selvstændige Smaasamlinger med forskellige Forfattere. Da dette ofte bekræftes af Teksten som den foreligger nu, har man villet give Bog II—VIII (tilsammen kun Halvdelen af Rig-Veda) en Æresplads som de ældste og som Rig-Vedas Kerne, hvortil første og tiende Bog saa senere var føjet. I hver af disse Bøger er det imidlertid, paa uvæsenlige Undtagelser nær, de samme Guder der fejres og som fejres i samme Aand. Der er ikke Skygge af Tvivl om, at Rig-Veda indeholder ældre og senere Hymner (eller Strofer), men vi finde begge Dele overalt, i Familiebøgerne ikke mindre end i første og tiende, og endnu er det os umuligt blot tilnærmelsesvist at udskille det Sene. Det Eneste vi med Sikkerhed kan sige, er at tiende Bog er mere blandet end de øvrige. Om Muligheden af et nyt Synspunkt for Sondringen kommer jeg til at tale nedenfor. Rig-Veda eller, som det korrektere burde hedde, Rik-Samhita *(Hymnernes Bog)* er den ældste af „Vedaerne“. Der er tre andre. Sāma-Veda *(Sangenes Bog)* indeholder paa næppe hundrede Strofer nær kun Rig-Veda Vers, omordnede i liturgisk Øjemed — til Sang. Yajur-Veda *(Offersprogenes Bog)* er en Haandbog i Offertjenesten, altsaa ligeledes afhængig af Rig-Veda; den foreligger i to stærkt forskellige Recensioner Vājasaneya og Tāittirīya. Eller anskueligere: disse tre Vedaer indeholde alle de Ord, der høre til Offertjenesten; Rig-Veda bringer det der skal siges til Guderne, Sāma-Veda det der skal synges og Yajur-Veda det der skal mumles; ved hvert Led i Offerhandlingen havde man nemlig ofte meget interessante Formler, der skulde hviskes frem. Dette er

forøvrigt en, lidt omændret, indisk Definition. Selvstændig ved Siden af disse tre og forfølgende andre Øjemed staar Atharva-Veda *(Atharvans Bog)*; foruden talrige Besværgelser og Formularer ved huslige Ceremonier bringer den ogsaa direkte værdifulde Bidrag til de vediske Guders Karakteristik. I de Citater, der findes i det Følgende, betyder Grassmann: *Rig-Veda übersetzt von Hermann Grassmann* I—II, Ludwig: *Der Rig-Veda übersetzt mit Commentar von Alfred Ludwig* I—V (I—II indeholder Oversættelsen, III en kulturhistorisk Indledning, IV—V Kommentaren); Bergaigne: *La religion vedique par Abel Bergaigne* I—III; Muir: *Original sanskrit texts by J. Muir* I—V (jeg citerer I—IV efter anden, V efter tredje Udgave). Hvis nogen af mine Læsere skulde faa Lyst til at stifte nærmere Bekendtskab med Rig-Veda, kan jeg kun anbefale Grassmann's Oversættelse for dem, der ikke vil gaa til Originalen selv (i saa Fald er Ludwig's bogstavrette Gengivelse den bedste Hjælp); Grassmann's metriske Oversættelse er den eneste, der giver en virkelig om end afdæmpet Forestilling om Originalens Tone og Aand. Man kan heller ikke uden videre sige at Ludwig's Oversættelse er mere tro; er der end tusinde Steder, hvor han giver Teksten ligesaa mystisk og forskruet som den er, medens Grassmann gaar uden om, saa er der til Gengæld maaske ligesaa mange, hvor denne har den naturlige og klare Opfattelse, medens Ludwig's lider af en forunderlig Skarpsindighed, anvendt til Overflod og paa urette Sted, — just det Madvig engang kaldte *skæv Kløgt*. Hans Oversættelse er desuden ofte skrevet i et Sprog, der hverken er tysk eller sanskrit men — ludvigsk og næppe forstaaeligt uden Grundteksten.[1]) De bedste Haand-

[1]) For ikke at lede efter Træer i Skoven tager jeg et Eksempel fra Ludwig's første Hymne, 1, 48, 3: Ushas ist auf gegangen [vordem], sie wird auch jetzt aufleuchten, die göttin die rasche, der wagen; die auf ihr nahen ihren sinn gerichtet hatten wie im meere [die schiffenden], die ruhm begernden" (sic).

bøger i vedisk Mythologi er femte Bind af Muir's ovenfor nævnte Værk og A. Barth: *les religions de l'Inde*; Barth's Værk indeholder kun 25 Sider om Rig-Veda, men det er første Klasses Arbejde. Om Bergaigne's store Mythologi kommer jeg til at tale udførligere sidst her i første Bog.

Sæt for et Øjeblik, at der aldeles Intet var skrevet om Rig-Veda, at den faldt os i Hænde som et udateret Manuskript, en Samling religiøse Digte, hvis Alder og Karakter det gjaldt at bestemme, og sæt at man særligt spurgte os, om det var naiv Folkedigtning eller Kunstdigtning, vi her havde for os. Ja, hvad var der at gøre? Vi maatte begynde med Begyndelsen, se paa den metriske Form, paa Stilen, paa Billedernes Art, paa den Ubehjælpsomhed eller Modenhed i Tanke og Udtryk, der traadte os imøde. Dernæst maatte vi undersøge om ikke Forfatterne selv lejlighedsvist røbede, hvem de vare og hvad de tilsigtede med deres Digtning, ligesom vi maatte være opmærksomme paa ethvert Spor, der kunde antyde os de Samfundsforhold, den ydre Kultur, hvorunder Digterne skrev. Uløselig skulde en saadan Opgave dog næppe være, i hvert Fald ikke, naar man tillod os at gaa ud fra den beskedne Forudsætning, at et naivt Urmenneske og en velstuderet teologisk Kandidat ikke kan tale og tænke ganske paa samme Maade.

Vi begynde altsaa med Versformen. Tag f. Eks. I, 130, 4—5:

Med begge Hænder Indra Tordenkilen greb;
Som Knivens hvasse Eg til Kast han skærped den,
Til Dragedrab han skærped den;
I Styrke og i Vælde klædt, o Indra, med din høje Magt
Som Huggeren en Stamme Skyen spalter du,
Som med en Økse spalter du.

Og Vandene, o Indra, skyndsomst fri du gav,
At de til Havet strømme kan som Vognes Tog,
Som Høstens tunge Vognes Tog.[1])
Til Hjælp og Næring rustes de, at naa det fælles store Maal;
Som Køer til Mennesket de bringe Livets Mælk,
De bringe Folket Livets Mælk.

Det er klart at der i disse Strofer er Højhed og Kraft: man tænker sig dem uvilkaarligt fremsagte med Dannelsens Ro og fagmæssig Øvelse for en stor Forsamling, med Fyrster og det menige Folk som Ramme. Et eneste Blik paa disse glatslebne Vers med de saa effektfulde Overgange fra tolvstavelses til ottestavelses Linier og de beregnede Gentagelser kunde være nok til at orientere os. Og nu findes der i Rig-Veda ikke mindre end fjorten forskellige Strofe-

---

[1]) Ordret som „styrkende, kraftgivende Vogne". Digteren har vel tænkt paa en sejerrig Krigerskare, der vender hjem med byttebelæssede Vogne, og her hvor det gjaldt om at gengive det æstetiske Indtryk, har jeg valgt „Høstens Vogne" som det eneste, der kunde vække en tilsvarende Forestilling hos Nutids Læsere. Man tænker ellers paa Væddeløb og oversætter „som Vogne, der ville vise deres Kræfter", „som Vogne til Løbets Pris" eller lignende, men det strider dog mod Sammenhængen, der jo kun vil vise, hvorledes Indra spalter Skyen, for at lade den rige nærende Regn strømme ned, og det strider mod samtlige Parallelsteder. Indra bestiger den styrkende (regnbringende) Vogn, V, 31, 1; lad vor Vogn være uovervindelig i Slaget og styrkende (byttebringende) V, 35. 7; som styrkende Vogne bringe Hymnerne uforgængelig Næring VIII, 3, 15; jeg bringer Offer som med styrkende Vogne V, 60, 1; Somadrikken flyder for Indra som styrkende Vogne IX, 67. 17. Flere af disse Steder kunde oversættes „som med fulde Læs", intet af dem som tomme lette Vogne, der ile til Maalet. Meget ofte sammenlignes ogsaa netop *brede* Vande, *tunge* Skyer, *skyllende* Regn med Vogne eller Vognrækker. I niende Bog, hvor Soma saa ofte sættes lig en Hest eller Vogn, der løber til Maalet, sker det ikke en eneste Gang med Udtrykket styrkende Vogn. En Vogn „der vil vinde Løbet" maatte da ogsaa snarere hedde ratho vājayuḥ, sanishyuḥ, vājaṃ sanishyan eller lignende.

former med samme Blanding, lige fra de mest sammensatte til de simplest mulige, bestaaende af eet ottestavelses og eet tolvstavelses Vers, lige fra saa vellykkede som den citerede eller den faste Forening af en Kakubh og en Satobṛhat Strofe til saa snurrige som Prāstarapañkti (x, 93). Jeg anfører endnu blot en Prøve paa en af de korteste (VIII, 29), en fuldt kunstnerisk beregnet Hymne, der i korte knappe Træk vil karakterisere de vediske Guder, uden at nævne dem:

1. En er der, brun, mangfoldig, helteskøn og ung;
   Han smykkes, smykker sig med Guld.[1]

3. En anden holder Haanden fast om Øksens Jærn,
   Selvsikker midt i Guders Kreds.

4. En anden holder Lynet i sin stærke Haand,
   dermed Dæmonerne han slaar.[2]

10. De Syngende udtænkte denne høje Sang,
    Med den de gave Solen Glans.

Man ser, at have de skrevet noget godt, saa veed de det ogsaa. Endnu mere karakteristisk end disse brudte er de mellembrudte Strofeformer, som f. Eks. følgende Hymne til Ildguden (Ushas er Morgenrøden):

I 69, 1 Lys og lysherlig, elskende Ushas,
Fylder han Verden som Himmellyset;
Avlet med Visdom Styrke han vandt sig,
Er Guders Søn og blev deres Fader.

---

[1]) „Smykker sig gylden". Man tager anji som Accusativ (eller Instrumentalis! Ludwig) af Adjektivet og fordærver derved et smukt Vers. Blot en korrekt Oplæsning synes mig at vise, at det maa være en augmentløs passiv Aorist; at Padateksten forskyder Accenten er jo kun en lille mellem dens mange store Synder.

[2]) Den gennemførte Parallelisme i St. 3—4 med begyndende og sluttende Ligeklang formaar jeg ikke at gengive.

eller I 70, 2

Af Træ han fødes, fødes af Vande,
Af det der hviler, af det der vandrer,
Ja selv i Stenen for ham er Bolig;
evigt han vaager for alle Slægter.

Og saa finde vi tilmed atter og atter flere Strofer, to eller tre, sammensatte og enfolde, forenede til et Hele ved alle Indholdets og Formens Midler. I Hymnen VIII, 35 f. Eks. (til de to Aṣviner) ere alle Led uadskilleligt knyttede sammen ved at tredje Linie er ens i dem alle, men desuden forbindes hver tre og tre Strofer til mindre Helheder, idet de have ogsaa anden og fjerde Linie tilfælles, saa at kun den første stadigt er ny, og det endda kun til Dels, f. Eks. St. 7—9:

Som gule Fugle [1]) flyve I mod Skoven hen,
Som tørstig Tyr I finde til vor Soma ned,
Med Morgenrøden og med Solen Haand i Haand
Læg eders Vej tre Gange hid.

Som Svaner flyve I der vide Vejen vel,
Som tørstig Tyr I finde til vor Soma ned,
Med Morgenrøden og med Solen Haand i Haand
Læg eders Vej tre Gange hid.

Som Ørne flyve I, hvor Ofret er beredt,
Som tørstig Tyr I finde til vor Soma ned,
Med Morgenrøden og med Solen Haand i Haand
Læg eders Vej tre Gange hid. [2])

Man kunde indvende, at dette er Undtagelsen, at de fire Femtedele af Rig-Veda ere skrevne i simplere ensartede

[1]) Som „Hāridravaer“; de ere nævnede engang til I, 50, 12, hvor de synes at være gule Fugle og det er Alt, hvad man veed.

[2]) Som saa ofte i Rig-Veda er ogsaa dette Thema blevet varieret, — i V, 78, 1—3, atter i tre ved en Fælleslinie (her den sidste) sammenknyttede Strofer, f. Eks. 2:

Aṣviner kom som Raadyr hid,
Som vilden Tyr, der søger Græs,
Som Svaner flyve I til vore Drikke hid.

Strofer, men dette har her ingen Vægt. Enhver Digtsamling daterer efter dens seneste Rytme. Drachmann f. Eks. har skrevet mangfoldige Digte i ligefremme Versemaal, der findes hos Øhlenschlæger og overalt baade før og efter, medens han kun een Gang har benyttet den Rytme, vi alle kende fra de „sønderjydske Piger". Men spørges der, om Drachmann er en Forfatter, der for første Gang bøjer Sproget til Vers, eller en Virtuos, der afslutter en rig Litteraturperiode, ja saa er et eneste Digt som dette nok til med eet Slag at gøre Sagen klar. Linier som

Lytter om paa Landsmaal en Læbe vil bede

skriver ingen Naturdigter, og med Strofer som de anførte begynder intet Folk sin Poesi.[1])

Ikke mindre end Strofeformernes Art er deres Tal værd at lægge Mærke til; naar man tænker paa Edda, eller husker, hvorlænge Grækerne nøjedes med tre Arter Vers, saa er Tallet 24[2]) ret imponerende. At de ikke have udviklet sig umiddelbart eller bleve benyttede efter blot Gehør, det ses da ogsaa af at de allerede i Rig-Veda selv have Navne, en vægtig Kendsgerning, da alle Litteraturers Historie noksom viser, hvor længe det varer, inden et Folk faar en Metrik. Vel siger man, at disse

---

[1]) At udskille alle sammensatte Strofer som sene uægte Indskud, det er umuligt og Ingen har eller vil nogensinde prøve derpaa; i Stil og Magt over Formen staa de ensartede Strofer tilmed paa ingen Maade tilbage for de andre, vi vil i det Følgende tit nok se Eksempler derpaa.

[2]) Efter Anukramaṇī langt flere, men den er ikke at lide paa; den indregistrerer en Mængde ubetydelige eller indbildte Varianter og slaar til Gengæld udprægede, vidt forskellige Strofer sammen til Eet. De S. 17 citerede Hymner VIII, 29 og I, 69 skal saaledes have samme Versemaal! (Naturligvis fordi 5 + 5 + 5 + 5 er lig 12 + 8!) I Virkeligheden er der 7 ensartede og 17 blandede Strofer, som gennemføres i hele Hymner.

Navne kun forekomme paa meget sene Steder, anvendte til en Art mystisk Symbolik og til Dels (f. Eks. V, 29, 6!) er det sandt, men før man brugte dem symbolsk, maa man vel have kendt dem, og der er saa liden Anledning til i Digte, end sige i Psalmer, at tale om Versemaal, at det næppe kunde være sket paa anden Maade. Selv vi kunde ikke kalde Dagen „aleksandrinsk", skønt den bestaar af tolv Timer som Aleksandrineren af tolv Stavelser, fordi slige metriske Bestemmelser ligge os altfor fjernt, men i Rig-Veda findes et fuldstændigt tilsvarende Udtryk (havir ānushṭubham, X, 181, 1). Et af disse Navne (gāyatra) forekommer forøvrigt ret ofte, ogsaa i aldeles umistænkte Strofer; her siger man saa, at det „endnu" kun betyder Sang, Digt i Almindelighed; det er lidet rimeligt (thi hvorfor bruges det saa næsten alene om Digte i Gāyatrī?), men hvad der i hvert Fald afgør Sagen er II, 7, en naiv lille Hymne, som Ingen vil gjøre sen. Her hedder det St. 5

Nu Agni har vi ofret her
Til dig med Øksne og med Køer
Og Vers paa otte Stavelser. (!) [1])

Saa veed vi da der i Rig-Veda er Refleksion over Versformen.

Naturligvis har man søgt og — fundet „det ariske

---

[1]) Man kunde ogsaa (forresten i samme Betydning) oversætte „med otteføddede Køer", men derimod taler dog, først Ordstillingen, dernæst at Køer som Offer til Agni her som overalt maa betyde Smørgaven og endelig VIII, 65, 12, her hedder det endogsaa:

Nisnoet, ottestavelset
Min Hymne er,

hvor nisnoet kun synes at kunne betegne Strofebygningen, idet Digtets treliniede Strofer ere knyttede sammen tre og tre til niliniede Helheder.

Urvers" i Rig-Veda. Vilde man endelig gaa paa den Jagt, havde det dog været rimeligere at lægge Eddas saa langt mere primitive Versformer til Grund.

Til den rige Strofebygning svarer den rigt udviklede Stil. Ved saa fjernt et Sprog er det vanskeligt at danne sig en Dom og endnu vanskeligere at føre Bevis for sit Skøn, men Hovedtrækkene staa dog til at gribe. Jeg antager at blot den, der har læst de ovenfor citerede Strofer (særligt de to første Rækker) med deres saa gennemtænkte, fint udførte Form, vil undre sig, naar en Max Müller (*Essays* I, 72) sætter disse Digtes Skønhed i „Sindets Enfold". Og naar samme Forfatter andetsteds (*Vorlesungen über die Religion*, S. 324) siger „her ser man Aandens Kval, der kæmper efter Ord. De vilde sige noget, de vidste kun ikke hvorledes. Ikke havde de Tid til digterisk Udsmykning, poetisk Glans . . . ethvert Udtryk hos dem er et Kolumbus's Æg, enhver Hymne, saa ligefrem den ogsaa er, en Heltedaad, et virkeligt Offer . . . Alt er enfoldt, sundt, helt igjennem sandt" — ja saa er Himmelbjerget her virkeligt fire og tyve tusinde Favne højt.

I Stedet for brede Citater vil jeg blot fremhæve nogle ganske smaa Træk, der vise i hvilken Grad disse Forfattere ikke blot ere Kunstdigtere, som have fuldt Herredømme over deres Sprog, men skrive paa en Tid, hvor nye Tanker begynde at blive sjældne, og hvor man saa til Gengæld fordyber sig i Formen, udpynter og udpensler det Gamle.

I et af sine Digte indleder Drachmann hver af dets Strofer med tredobbelt Bogstavrim „*V*ug da *V*ove med *v*arsom Haand", „*N*yd da *N*at hvad for *N*uet skabt" etc. og netop hos saa sildige Virtuoser som Drachmann eller Swinburne træffe vi tusinde Exemplér paa denne fine, lidt smaalige Opmærksomhed paa Formen. I Rig-Veda spiller Assonansen samme Rolle. Man tænke paa det

saa yndede ahann ahim (I, 103, 2; II, 11, 5; IV, 28, 1 ... atter og atter), paa staaende Udtryk som sushnam asusham etc. eller den Mængde Hymner og Strofer, der begynde med Ligeklange som esho ushā (I, 46, 1), cittim acittim cinavat (IV, 2, 11), vayam te vaya (II, 20, 1) o. s. v. lige til saa drastiske som haye jāye (X, 95, 1)[1]), ikke at tale om de talløse indflettede. At det ikke er noget tilfældigt bekræftes noksom ved det følgende.

De fleste af mine Læsere husker vistnok følgende Linier af G. Brandes: „O du blomsterbrogede, blomsterhvide, blomstertætte, blomstermylrende Drivhus . . . o du snart rosengyldne, snart dybgyldne, snart vingyldne, stundom lysgnistrende, oftest matgyldne, kun sjældent gyldenmatte Bog!“ og tænker vel med mig: ikke er det Urtidsprosa. Men i Rig-Veda møde vi et ligefremt Hang til paa denne Maade at lege med ligelydende Ord, spalte et Udtryk i tidobbelte Nuancer og opdynge selvlavede Sammensætninger. Her er hele Hymner (som III, 44; X, 96 etc.), der bestaar af slige Ordspil, Strofer, hvor de tre Fjerdedele af Ordene er nylavede og kun forekomne her (som X, 94, 11; Hymnen er sen men af Rig-Vedas c. 11,000 Gloser er maaske de 4000 slige „Engangs-Ord“) og svagere Eksempler kunde jeg levere arkevis. En lille Prøve:

II, 21, 1

Til den altvindende, kampvindende, lysvindende,
Den altidvindende, mandvindende, jordvindende,
Den hestevindende, kovindende, regnvindende,
Til Indra, Guden, bring nu Somas gyldne Drik;

ofte varieret; f. Eks. IX, 78, 4.

---

[1]) Herhen hører ogsaa de ret talrige Hymner, hvor Forfatteren gennemfører det Kunststykke at lade alle Stroferne begynde med samme Ord, f. Eks. i II, 14; (V, 8; I, 112; IX, 3 etc. særligt mange Tvegudehymner).

VI, 70, 4
I Smør, o Jord og Himmel, I jo klædte er
Smørherlige, smørblandede, med Smør til Kraft...;
5 Nu Mjød, o Jord og Himmel, blande I for os
Mjøddryppende, mjødmalkende, med Mjød til Lov...;

man mærke den strenge Parallelisme, der forbyder enhver Tanke om Tilfælde; ligeledes i dette følgende:

II, 23, 1 Skarernes Skareherre, dig vi kalde hid,
Viis mellem Vise, du af alle mest berømt,
Ældst er dit Rige, Præsters Præsteherre du,
Hørende naadigt os, paa Sædet Sæde tag.
II, 11, 5 Som skjules skal, i Skjul sat, skjult i Vande,

gentaget X, 148, 2 og atter og atter varieret som I, 67, 6.

X, 11, 1 han ofre offergod den offerrette Tid;
I, 122, 6 du hørende, bønhørende, os høre;
V, 48, 2 apo apācīr aparā apejate,

uoversætteligt, men kunde gives ved

bort den Bortvendte de Bortvendte driver bort;

eller man se f. Eks. X, 36, 14 sammenholdt med VIII, 4, 1 (gentaget VIII, 54, 1) eller lægge Mærke til hvor de følgende Fraser er udarbejdede (Sūrya og Āditya er Solguden):

VIII, 90, 11
Stor er forvist du Sūrya,
Du Āditya forvist er stor,
Stor som du er beundres for din Storhed du,
O Gud i Sandhed du er stor;
12 Forvist er, Sūrya, i Herlighed du stor,
Bestandigt du, o Gud, er stor o. s. v.

J. P. Jacobsen taler etsteds om „den blide Vinca“: „himmelblaa som aldrig en Himmel er blaa“; en saadan Prosalinie er nok til at stemple en Litteraturperiode; ikke i hele Holberg eller Rahbek ja end ikke hos Øhlenschlæger eller Heiberg skal man finde noget Sidestykke. Men noget

af denne Glæde over Formen som Form, af dette fine Øre for Ordenes Klangfylde og Vægt, af denne ihærdige Omhu som sigter og vælger og ændrer om og om igen, til hvert Ord har sin rette Plads, ja noget af alt dette, der saa tydeligt vidner om en sen forfinet Tid, med mindre Tanke end Form, møder os atter i Rig-Veda.

I, 4, 2 Vor Soma, Somadrikker, drik (smlgn V, 40, 1);
VI, 48, 3 Dit skønne Lys det lyse skønt;
IX, 2, 1 I Indra Indu Tyr ty ind (gentaget I, 176, 1);
VIII, 47, 1 Stor I de Stores Bistand er;
IV, 32, 20 O Megetgiver giv os Mangt o. s. v., o. s. v.

Det smager ikke det mindste af Heltedaad og Offer og Kolumbus's Æg, men den, der har skrevet Linier som sudītibhih su dīdihi (VI, 48, 3) eller mahi vo mahatām avo (VIII, 47, 1), han har haft Følelse for sit Sprog og Kærlighed til sin Kunst, og han har rimeligvis som vor Tids og som alle Epigoner sukket over, at Fortidens Digtere forlængst havde optaget de store Tanker og de naturlige Udtryk.

En tusinde Hymner skrevne til forskellig Tid og Sted og med vidt forskelligt Indhold maa selvfølgeligt rumme over store Forskelle i Stil; vi træffe dem lette og tunge, højtidelige og jævne, ikke saa faa platte og udtværede lige til det Intetsigende og endnu flere opskruede og mystiske lige til det Afsindige, men fælles for dem alle er at de er skrevne, ikke blot i en sildig Tid, ikke blot af Kunstdigtere, men af Mænd, der ikke længere stod frit og umiddelbart overfor deres Stof. Dette for Digtenes mythologiske Værdi afgørende Hovedpunkt træder maaske bedst frem, naar vi se paa nogle af de hyppigst anvendte Billeder.

K o ; T y r. Brugen af dette Billede kan være meget gammel. Vi finde det hos Homer (Menelaos f. Eks. gaar omkring Patrokles's Lig som den brølende Ko om sin

nyfødte Kalv, for at holde Troerne borte [Il. XVII, 3]) og hos alle Naturfolk, hvor Kvægdrift er et Hovederhverv, hvor Koen paa engang er Husven, Livskilde og Møntenhed. Det er baade smukt og naturligt, naar i Rig-Veda Ildguden f. Eks. siges at følge Brændselet som Koen det saftige Græs (I, 66, 1) eller naar enhver længselsfuld Søgen, enhver kærlig Omhu sammenlignes med Koen, der iler til sin Kalv, Kalven der brøler efter sin Moder o. s. v. (hundrede Steder [ogsaa her ret skruede som VII, 32, 22 „vi brøle efter dig, o Gud, som umalkede Køer; VI. 45, 7 „jeg kalder paa Guden med Sang som paa en Ko der skal malkes"]). Men det blev ikke derved; efterhaanden gjorde man Alt som føder, Alt som nærer, Alt som har Stemme (brøler), Alt som samler sig i Flok, det vil sige saa omtrent Alt mellem Himmel og Jord, levende og dødt, til Køer, og fra den store Kostald („Himlens Kostald" IX, 102, 8), hvortil man saaledes forvandlede Tilværelsen, hentede man ikke Billeder, der kunde kaste Lys over Teksten, men mere og mere søgte og dunkle Omskrivninger, der ved Udtrykkets Sælsomhed skulde give en forslidt eller tarvelig Tanke lidt nyt Liv. At Morgenrøde og Lys, at Skyer og Regn, at Guder og Præster, at Bønner og Offergaver i Rig-Veda er Køer (Tyre), det staar at læse paa hver Side. Her fremhæver jeg blot Udtrykkets Art. „Kofødte Guder" (oftere); „Plads tog den Sorte i de røde Køer" (Natten viger for Morgenrøden, X, 61, 4); „de Bedende jage Tordenguden med Køer som et Vildt, liste sig paa ham med Malkekøer" (Bøn og Offer VIII, 2, 6); den berusende Somasaft blandes med Mælk, dette udtrykkes: IX, 14, 3 „da Soma klædte sig i Køer", IX, 16, 6 „han staar i Køerne som en Helt", eller i en anden Gade: IX, 93, 3 „Køerne koge hans Hoved i Bægerne" o. s. v., o. s. v.; „de vidtudstrakte Malkekøer, de store brølede da Indra fødtes" (VIII, 59, 4, Uvejrsskyerne); jeg kunde blive ved i det Uendelige. Til

Dels er her forøvigt en meget reel Tendens, der bedst ses ved Brugen af Ordet Tyr. Tyr er naturligvis Alt hvad der er kraftigt, mandigt, skabende,[1]) det bliver et Hædersnavn netop for de store Guder, Himlens, Lysets og Regnens, hvis Gaver ere uundværlige for Menneskene. Hvorledes faa vi nu Del i disse Gaver? Ved at ofre! Men saa er det jo egenligt Præsten, Bønnen, Offergaven etc. lige til Pressestenene og Offerskeen, der er de sande Tyre, først dem der faa Regnen til at flyde, ja sætte Guderne i Stand til at lade den falde. Man sammenligne Steder som

IX, 64, 1 Du Soma er en herlig Tyr,
En Tyr, o Gud, med Tyre-Lov;
Som Tyr du faste Love gi'er.

2 En Tyrs din Tyrestyrke er,
En Tyr dit Kar, en Tyr din Drik,
O Tyr, i Sandhed er du Tyr.

eller disse Linier af VIII, 33, 10—12 (= V, 36, 5) om Indra (Lynguden):

Ja Tyre dine Tøjler er
Og Tyr det er din gyldne Pisk,
En Tyr din Vogn og Tyre dine Heste to,
En Tyr du selv,

med følgende Strofer:

II, 16, 5
Alt Tyre-Karret, Mjødens Strøm, nu vorder klar
Til Drik for Tyren, ret en Føde for en Tyr,
Tyre de Præster to og Tyre Stenene,
Soma den Tyr for Tyren Indra presse de.

---

[1]) I, 54, 2
Thi bægge Verdener ved sin Styrke og sit Mod
Som Tyr med Tyrekraft betvinger han den Tyr.

Tyr er dit Lyn, o Indra, og en Tyr din Vogn,
Hestene Tyre, Tyre dine Vaaben er,
O Tyr, du raader over Rusens Tyre-Drik,
Saa fryd dig da ved Soma, mæt dig med den Tyr;

her løber den Ofrendes Tyre- (skabende) Kraft dog kun med ind i et enkelt Vers; i X, 66, 6 deler Gud og Menneske halvt:

Tyr være Ofret, Tyre de der ofres til;
Guderne Tyre, Tyre *de der ofre* her . . .
En Tyr Parjanya, *Tyre Tyresangerne.*

eller udførligere:

VIII,13,31 En Tyr o Indra er din Vogn o. s. v.
En Tyr vor Bøn.
32 En Tyr er Stenen, Drikken Tyr,
En Tyr vor Soma presset her,
En Tyr det Offer, du ta'r mod,
En Tyr vor Bøn.
33 *Jeg Tyren kalder dig som Tyr* . . .;

de sidste Strofer gentages til Dels V, 40, 1—3 med et karakteristisk Omkvæd:

3 Jeg Tyren kalder dig som Tyr,
Kom Lyner med din rige Hjælp,
O Tyr med Tyre ret Dæmonerne du slaar,

hvor de sidste Tyre naturligvis er Præst og Offergave. — Formelt se vi her en litterær Mode, et Skolemærke, en Forfaldstids barnagtige Legen med Fraser og Lyd, reelt er her en meget alvorlig Tendens: Guden skaber, ja men Ofret gør det ogsaa, ja (for at blive i Billedet) Ofret er Tyren i Gud.

Vogn. Hest. Naar Menneskene køre, vilde det næppe være sømmeligt, om Guderne gik, altsaa har de Vogne, i Rig-Veda som andetsteds, og Digterne forsømme ikke at bede dem komme med „fulde Vogne“ (pūrṇavandhura I, 82, 3, pūrṇayā niyutā I, 135, 7 etc.). Som vi

saa ovenfor (S. 16, Anm. [1])) sammenlignes i det Hele alle Gudernes og Naturens rige Gaver med læssede Vogne, ligesom al hurtig Fart jævnføres med Væddeløbets Vogn. Hele denne Række Vogn- saavelsom de tilsvarende, endnu rigere, tildels meget kunstlede Heste-Billeder lader jeg ligge; der er en anden Række, der synes mig mere betegnende. Naar en Ven kører lange Veje blot for at besøge os, saa kan vi sige, at det egenligt er os, der trækker ham, at vor Indbydelse, Brevet, er hans Heste og Vogn; anvendt med Takt, en enkelt Gang, vilde det være et lidt søgt men forstaaeligt Billede, i Rig-Veda løber det derimod gennem samtlige Hymner, ofte (særligt i Indra-Hymnerne) i de mest barokke Former, idet Bønnen og Offergaven ses som den Vogn eller Hest, der trækker Guden ned til den Bedende. Atter og atter sige Digterne, at de have hugget deres Hymne til for Guden eller sende den (I, 61, 4) til Guden som en Vogn eller sjældnere som en Hest:

VII, 24, 5 At føre Guden hid, min Sang i Aaget
Jeg spændte som en Hest, der bringer Rigdom.

Her er hele Ordrækker der betegne, at Bønnen spænder Gudens Heste for (brahmayuj etc.; I, 82, 4 taler endogsaa om den fulde *Offerskaal*, der spænder Indras Heste for) eller ligefrem at Guden kører med Sange, med Hymner, med Præster (stomavahas etc.). I pragtfulde Udtryk fejres „Gudstjenestens skinnende, forfærdelige, fjendebetvingende, dæmondræbende, kostaldspaltende, lysfindende Vogn (II, 23, 3). Og Tanken forfølges til de løjerligste Konsekvenser. Offergaven, f. Eks. med Skeen at hælde det smeltede Smør i Ilden, understøtter jo Bønnen, er Bønnen en Hest, kan man altsaa sige:

min Hymne som *en Hest med Skeen salver*
For Indra jeg (I, 61, 5),

ja da Bønnen jo virker ved at blive hørt, saa er det ogsaa som Hest eller Vogn Gudens Øre den naar, efter Øret den trækker ham:

V, 31, 9 I, Indra-Kutsa, som paa Vognen køre
Eder skal Hestene hid i Øret trække.[1])

Paa den anden Side: da det er Bønnen der styrer og bestemmer Vejen, saa kan man jo sige, at det er den, der fører Guden frem som en Kusk sine Heste eller sin Vogn:

Val. 1, 5 Løb hid til Bønnen som en Hest,
Der drives af de Ofrende.

VIII, 17, 15 Med sikkert Greb han [Digteren] føre frem den vilde Hest,
Indra, at drikke Soma her.

IV, 31, 4 Ved vore Forspands Hjælp du hid
Indra til os nu rulle dig
Som Hestene det runde Hjul.

Naturligvis mangler det heller ikke paa mystiske Skildringer af disse billedlige Køretøjer som X, 85, 7—12 „Hjertet er Vogn, Ørerne Hjul“ o. s. v., o. s. v. Her som ved Ko-Vendingerne gælder det, at selvstændige Mænd uafhængigt af hverandre ikke vilde have fundet paa Sligt; disse Digtere maa ligefrem være oplærte i, indtvungne i en given Sum af staaende Billeder og Fraser, henviste til at overbyde hverandre i spidsfindige Udtryk for det Givne. Og her som ved Ko og Tyr se vi, at Tendensen er at forherlige Offeret og Bønnens Magt: det er alt smaa Skridt henimod det, Rig-Veda gentagne Gange siger med rene Ord: Offeret er Verdens Midtpunkt, det hersker over Guderne o. s. v., o. s. v.

---

[1]) Se Bergaigne, II, 284.

Verdens-Tal.[1]) Endnu en Række Udtryk, der lejlighedsvist vil spare os kedelige Forklaringer. Alle Folk tale om to Verdener, Himlen og Jorden, eller om tre, Himlen, Luftrummet og Jorden, og hertil føjes naturligt den usynlige Verden, Gudernes Hjem, Dødsriget som den tredje eller fjerde. Nu er det efter indisk Sprogbrug tilladt at sige f. Eks. de to Nætter i Stedet for Nat og Morgen, de to Fædre eller de to Mødre i Stedet for Forældrene, og saaledes her at sætte de to Himle, de tre Jorde, i Stedet for udtrykkeligt at nævne begge eller alle tre Verdener. Staaende Udtryk som tre Himle, tre Jorde førte saa let med sig, at man kom til at tale om seks Verdener eller med Tillæg af den usynlige om syv (eller med Tillæg af tre Luftrum om ni og ti), ligesom man igen fra syv Himle o. s. v. kom til fjorten eller en og tyve Verdener. Ad en anden Vej kom man til fire (otte) og fem (ni), da Verden jo passende kunde bestemmes som det, der var indenfor de fire (otte) Verdenshjørner med Tillæg af eet for den usynlige Verden. Man kunde altsaa ganske i samme Betydning bruge Tallene to, tre, fire, fem, seks, syv, otte, ni, fjorten, enogtyve for at betegne *hele* Tilværelsen. Allerede dette er spidsfindigt nok, men nu Anvendelsen! Ligefremt at tale om de tre, syv, enogtyve Verdener, det bliver hurtigt Rig-Vedadigterne altfor naivt og gammeldags, saa lægge de hellere alle disse Verdens-Tal ind i det, der skal siges at strække sig over alle Verdener. De „syv Love“ er den ene Lov, der gælder for alle syv Verdener. Koen har enogtyve Navne eller Guden har tre Hoveder, syv Tunger, kører med syv Tøjler, giver syv Gaver, omfatter de fem Slægter, sætter over de syv Floder eller har endogsaa syv Mødre, alt i Betydning af at han udfylder, behersker hele Tilværelsen. Med For-

---

[1]) Jeg følger i alt væsenligt Bergaignes Opfattelse: se hans *l'arithmetique mythologique* II, 114—156.

kærlighed anvendes ogsaa denne Tal-Symbolik til at forherlige Offeret som nærværende, virkende overalt. Om Bønnen som Vogn hedder det f. Eks.

II, 18, 1, Ny Vogn ved Gry blev forspændt Gods at vinde
Med fire Stænger, Piske tre, syv Tøjler;

eller om Offeret som Tyr:

IV, 58, 3 Fire dens Horn og tre dens Fødder ere,
Hoveder to og Hænder syv den ejer;

alle disse Udtryk ere aldeles ensbetydende: Vognen naar, Tyren raader over de to, tre, fire, syv Verdener, det er hele Verden. Disse Eksempler tror jeg er højtalende nok uden al Kommentar.

Naar den komparative Skole, der ved sin Stifters sjældne Forening af Lærdom, Aand og ædel hjertelig Veltalenhed har faaet den videste Udbredelse (den Max Müllerske), naar den paastaar at al Mythologi er en Sygdom i Sproget, og at særligt Rig-Vedas naive Digtere med deres barnlige Sprog stod afmægtige ligeoverfor Udtrykket og lod Ordet uden deres Vidende og Vilje paatvinge sig den ene Mythe efter den anden,[1]) ja saa veed vi nu, hvad vi skal tænke derom. Nu kende vi disse drevne Stilister, der udarbejde deres Strofer til ligefrem flerstemmige Kor, udmejsle deres Sætninger til selve Ordenes Klangfylde vugger i rolig Ligevægt og ud-

---

[1]) Ganske specielt lærerig paa dette Punkt er E. Brandes's Afhandling om *Ushas*. Den ærede Forfatter behager sig ganske vist i en Del Reservationer ligeoverfor Max Müller, men han eftergør alle Skolens store Fejlgreb med den sødeste Troskyldighed, og det er ikke til at beskrive, hvor ypperligt og slaaende Fejlgrebene her træde frem, — her have de jo end ikke en Flig af Mesterens Kundskaber og Aand end sige af hans ædle Hjertelighed at dække sig med.

bytte deres Yndlingsbilleder til de yderste Konsekvenser. Vi tro hverken paa Sprogets eller Digternes Ubehjælpsomhed.

I Rig-Veda træffe vi ikke noget Spor af Aandens Kamp med Formen eller Tanken som hos en Ewald eller Staffeldt og lige saa lidt en Øhlenschlægers sejerrige Friskhed, men i et overvejende Tal af Indra og Agnihymnerne, næsten i samtlige Hymner til Ushas og endnu mere til Maruterne, til Savitar, Vāyu, og de fleste mindre Guder og i hele niende Bog, altsaa i det store Flertal af Hymner, træffe vi en god velskolet Retorik, en Litteraturperiode som forlængst er kommet til Hvile i sin blivende Form, med Digtere, der ere fuldt inde i de sproglige og æstetiske Virkemidler, Fortiden bød dem. Hvad der falder her udenfor, er ikke naive Oldtidshymner, men tværtimod Digte med et yderligt Raffinement, hvis Indhold er forceret Offer-Mystik og som formelt bevæge sig gennem en næsten uafbrudt Række nylavede Ord og Billeder af pretiøseste Art. Mellem de to Grupper findes der alle mulige Overgangsled og vel at mærke, den sidste Gruppe møder os ikke som noget fremmed, selv dens vildeste Udskejelser er tilfulde forberedte og anlagte i det Tidligere.[1]) Rig-Vedas bedste Digtere løse deres ofte saa

---

[1]) Som da alt det ovenfor Citerede udviser; kun en lille Prøve paa hvad jeg henregner til sidste Gruppe:

X, 53, 11 I Fost'ret Kvinden, Kalven de i Munden ind
Lagde med Tanke dunkel og med Tunge skjult.

I. 164, 3 De Syv, der stode op i Vognen — den som
Paa syv Hjul ruller — de syv Heste trak den;
Syv Søstre vist de brøle sammen mod den,
Der hvor de syv Ko-Navne er nedlagte;

(man lægge Mærke til Hestene, der staa oppe i Vognen og trække [naturligvis Bønnen, der jo baade er Hest, Vogn og Kusk].)

I, 164, 7 Af Fuglens Hoved Køerne malke Mælk sig
(Køer der malke, at malke Mælk af et Hoved, af en Fugl.)

pinlige Opgaver med mere Liv og Interesse end man skulde troet muligt, men fælles for dem Alle er dog en afgjort Hang til søgte Udtryk og mindre Kærlighed til Indholdet end Opmærksomhed paa Formen. Hvor skulde det ogsaa kunde være andet. Tag niende Bog. Disse langt over hundrede Hymner sige alle: „flyd o Somasaft gennem Sigten ned i Karret, du er rig, du er stor, giv os Gaver"; da de ere bestemte til at synges, medens Somasaften afklares, er dette det uundgaaelige Hovedindhold, og de fleste maa tilmed for at faa Stroferne fyldte, gentage det en halv Snes Gange. I de omtrent halvtredje hundrede Indrahymner staar Digteren friere og Indras Legende er langt rigere, men ogsaa her gaar alt dog ud paa dette knappe: „Indra dræbte Dragen og gav Regnen, han fandt Lyset, han drikker Soma, saa drik da vor Soma og hjælp os". Med andre Ord: overalt om end ikke saa grelt som i niende Bog, er det ved det bestemte Offer eller den Del af Offerhandlingen, hvortil Hymnen skal bruges, og ved litterære Forbilleder forud afgjort, h v a d der skal siges, for de ulykkelige Digtere staar det kun tilbage, at overbyde hverandre i et mere og mere kunstfærdigt hvorledes. Til visse er der Tanker i Bevægelse i Rig-Veda, Ting nok der ligger Sangerne paa Hjerte, men det er oftest en Understrøm, som direkte kun træder frem i Sidebemærkninger og indskudte Strofer, og tilmed er der oftest afgjort Modsætning mellem det

---

X. 27, 13–14 (maaske Ilden der fortærer de to Træstykker, hvoraf man gnider den frem):

Fra Foden af han den Modvendte sluger,
Med Ho'det Hovedet han søger, Værnet . . .
Høj uden Skygge, uden Løv er Hesten,
Moderen stod, Fosteret er løst og æder.

Med særlig Forkærlighed og Omhu har Bergaigne (passim) samlet alt herhenhørende.

Digterne *skal* sige, og det de *vil* sige, mellem de nedarvede naturmythiske Forestillinger, som skal foredrages, og det de vil omdanne dem til.

Selv det sidste fraset har vi her et Kriterium af høj Værdi. Hvis disse Sange var udsprungne af umiddelbare Livsindtryk og religiøs Følelse, saa var det dog muligt, at den Brug samtlige komparative Skoler har gjort af Rig-Veda, kunde være korrekt, muligt at Rig-Vedas Udtryk og Billeder virkeligt var urmenneskelige eller dog urariske. Er Hymnerne derimod, som vi saa, litterære Studier, med en Stil opelsket i Skolestuen, ved Smaahofferne, i Skønaandernes Kreds, ja saa er de ubrugelige i ethvert komparativt Øjemed, saalænge man ikke med den strengeste Kritik har skudt hele dette Kunstdigtnings Lag til Side og genfundet de primitive Udtryk, der maatte skjule sig derunder — og *den* Ulejlighed er der ingen af de komparative Forskere der har gjort sig.

Jeg forbigaar de talrige Steder, hvor Rig-Veda selv fortæller os, at den har lange Tiders Digtning bagved sig (Muir III, 218—232), og de endnu talrigere, hvor det klart træder frem, at disse Forfattere ere sig bevidste som Kunstdigtere, hvor de f. Eks. sammenligne deres Hymner med alt det kunstfærdigste, den Tids Industri kunde yde, eller tale vidt og bredt om deres høje og dybe, gudekære Lovsange etc., alt dette kan man efterse hos Muir, Ludwig og Zimmer;[1]) jeg forbigaar den interessante Hymne X, 71, der ligefrem indeholder Refleksion over Ordets Kunst og Inspirationens Luner, jeg skal kun, for

---

[1]) Kun een Strofe som jeg ikke har set fremhævet andetsteds, VI, 32, 1: „Ord vil jeg forme med mine Læber for ham, for Helten, *Ord som de aldrig vare før* (apūrvya) for ham den store, den stærke . . . Ord i strømmende Fylde for ham den gamle, de mest lykkebringende Ord". Hvis denne Forfatter ikke svulmer af Stolthed over sin stilistiske Færdighed, saa veed jeg ikke hvad Retorik og Kunstdigtning er.

at vise hvor moderne Rig-Veda kan være selv i sine bedste Ting, oversætte det vigtigste af X, 129, den af Rig-Vedas Skabelseshymner, man tør anse for den ældste:

1. Ej Ikkeværen var og Væren var ej,
Der var ej Luft og Himmel ej foroven.
Hvad skjulte det? hvor var det? i hvis Værge?
Var det mon Vande eller øde Tomhed?[1])

2. Der var ej Død, Udødelighed var ej,
Ej Forskel var paa Dage og paa Nætter,
Tyst kun det Ene aanded, selv sin Støtte,
Der var ej andet, intet udenfor det.

3. Mørke der var, i Mørket skjult, fra først af,
Eet Hav det Hele, hvori intet skelnes;
Det Ene tomt var, lukket af med Tomhed,
Da blev det sat i Glød, og saa det opstod.[2])

4. Begær, det var det første da, der vorded,
Det er jo Sjælens allerførste Spire;
Det Baand, som Væren til Ikkeværen knytter,
Det fandt de Vise søgende i Hjertet . . .

7. Hvorfra vel denne store Verden opstod,
Om Nogen skabte den hvad eller ikke —
Ja han der styrer den i Himlen oppe,
Han veed det, og maaske han ikke veed det.

Man vil lægge Mærke til den Sikkerhed, hvormed Digtet

---

[1]) Øde Tomhed: gahanam gabhīram; kunde nærmere gives ved Völuspá's gap ginnunga!

[2]) Da tapas baade kan betegne sjælelig og legemlig Brand har jeg brugt det neutrale: sætte i Glød; ordret staar der det Ene opstod ved Hedens Storhed eller Kraft, — sammenlign Gylfaginnings: da fik Draaberne Liv „með krapti þess er til sendi hitan“ (5, Snorra Edda I, 42)! Her haaber jeg dog at dette sidste Sammentræf vil berøve Enhver Modet til at lægge Vægt paa det første. — Begær i St. 4 kunde man meget vel oversætte ved Eros, men i det græske Kaos optræder Eros dog langt mere som alment Naturprincip, medens kāma her synes mig ret nøje at svare til Schopenhauer's Vilje til Livet.

bevæger sig i abstrakte Kategorier som Væren og Ikke-væren (smlgn Völuspá, 3), til den næsten legende Lethed, hvormed det sætter Problemerne og gaar lige løs paa Begreber som Substans, Selvhed og Andethed, til den helt Schopenhauerske Teori i Strofe 4 og fremfor alt til sidste Verslinie. Det er denne gennemførte Skepsis og beherskede Ironi ligesom hele Digtets Ro, jeg kalder moderne, og den er det, fordi al Fødsel ogsaa den aandelige er fulgt af Smerte. Det er først sent, naar de udformede Problemer ved at overleveres fra Haand til Haand har mistet deres oprindelige Braad og Glød, saa er det først, at man kan behandle dem med denne lette overlegne Ro.

Af hvem er disse Hymner saa skrevne? Af Præster, ene og alene af Præster. Ikke af Mænd som midlertidigt eller ved Siden af anden Gerning paatog sig at udføre Ofre, men af Præster af Fag, Præster af Stand, med hele deres Stands Dannelse og Kundskabsfylde og med alle deres Stands Fordomme og Interesser.

Det er særlig den Rothske Skole i Tyskland, der hævder det Modsatte. I Følge Roth (Zur Litt. u. Gesch. d. Weda, 117) havde i den vediske Tid alle Samfundets Klasser Adgang til selv at bede og ofre. At enkelte Mænd eller Familier efterhaanden særligt blev benyttede dertil, laa kun i deres Evne til at udtrykke den fælles Følelse paa en Maade, der antoges at være behagelig for Guderne, eller i deres Færdighed i digterisk Sprogbrug. Og i den officielle Haandbog i de indiske Antikviteter (Zimmer's *Altindisches Leben,* 1879) hedder det endnu ganske i samme Aand: „Men nu var det ikke enhver Konge og enhver Rigmand givet ved et større Offer at bringe en saadan Lovsang, kunstret og velordnet til Veje“,

og saa henvendte de sig „til en af de Sangerfamilier, der fandtes næsten i enhver Stamme“ (S. 168). „Ved den vediske Tids Slutning var det allerede blevet Skik og Brug, at Fyrsten ikke mere i egen Person bragte de for hele Samfundet nødvendige Ofre, men lod dem udføre af en saadan Sanger, . . . en Purohita . . . Heri have vi at søge det indiske Præstedømmes Begyndelse og ældste Form (S. 195)“. Altsaa ved den vediske Tids — Slutning — begynder — allerede — det indiske Præstedømme!!

Det kunde synes en Ordstrid, thi hvad er disse „Sangere“, „der med deres digteriske Begavelse stode i Religionens Tjeneste og foredroge Guderne Fyrsternes og de Riges Ønsker og Begær“ (Zimmer, 194—5), hvad er de, naar de ikke er Præster? Men det drejer sig dog om mere end Ord. Det er den haardnakkede Tro paa, at Rig-Veda maa være et spontant Udbrud af Folkets religiøse Følelse, der her kommer frem. Derfor skal den Mulighed holdes aaben, at dog nogle Hymner skyldes ligefremme Mænd af Folket, og da de fleste Hymner nu selv siger, at de er skrevne af Rishier Vipraer etc., saa faar vi disse „Sangerfamilier“, der ikke maa være Præster, skønt Forskerne selv næppe kan tale om dem uden at gøre dem dertil, Sangere, som skal staa i Linie med Folkets Gennemsnit, kun adskillende sig ved deres Færdighed i at lave Vers. Teksterne tale tydeligt nok og allerede Muir har set det rette Forhold, men da hverken han eller Ludwig eller Bergaigne har taget Spørgsmaalet særligt for,[1]) nødes jeg til i al Korthed at *antyde* de

[1]) Muirs Udtalelse findes V, 452: „. . . der har forlængst fundet en Arbejdets Deling Sted. The more thoughtful and contemplative class har ofret sig for Gudstjenesten; Samfundets uroligere og mere krigerske Medlemmer have tiltaget sig Myndighed over de andre . . .“ Andetsteds (I, 243, II, 194 ff., III, 210—11) taler han mere, enkeltvist som I, 263 aldeles i

vigtigste Bevisrækker (at udtømme Bevisfylden vilde være at afskrive den halve Rig-Veda). Maaske er Vejen lidt lang, men til Gengæld vil den, for at tale Hymnernes eget Sprog, føre os lige ind til Rig-Vedas hemmelighedsfulde Navn, til Koens skjulte Sted, til det Yver, hvoraf Rishierne-lode deres Tanker drikke.

Paa de talrige Steder hvor Forfatterne navngiver sig, og paa de talløse hvor de optræde med et „jeg" eller „vi" — der maatte vi dog, hvis det var Lægfolk, der sang, vente af og til at træffe Vendinger som: „jeg Kongen beder . . .", „giv os Krigere Sejer . . .", „vi Høvidsmænd . . .", „jeg Byforstanderen" etc., Benævnelser for i det mindste de mere ansete verdslige Stillinger, men noget saadant forekommer aldrig. Vist nævne de deres Stand, men i disse Tusinder af Tilfælde hedder det uden en eneste Undtagelse kun „vi Sangere", „vi Præster".

Allerede ved at undersøge Rig-Vedas hele Strøm af Ord for Sang og Hymne kunde man vise, at her stadigt menes gejstlige Sange og præstelige, fagmæssige Digtere, idet de mere almindelige Udtryk nemlig bruges synonymt med de mest tekniske og specielle, men det er overflødigt, thi disse Sangere kalde sig ofte selv, i samme Hymne, i samme Aandedræt, tillige Præster. Saavel *hotar* (IX, 97, 47; VII, 56, 18; VI, 21, 4; VII, 18, 22; V, 49, 4; I, 151, 7) som *brahman* (I, 10, 1; VIII, 17, 3 o. s. v. — V, 29, 2—3; II, 39, 1) som *vedhās* (I, 131, 6; IV, 32, 11 o. s. v.) som *vāghat* (I, 31, 14; III, 37, 2—3 o. s. v.) som *vahni* (I, 48, 11; V, 79, 4 o. s. v.) som *vipra* [1]) (VI, 65, 4; VII, 72, 3; VIII, 19, 12 o. s. v.; særlig

Roth's Aand. Ludwig og Bergaigne gaa rimeligvis ud fra, at Forfatterne udelukkende er Præster, men udtaler sig ikke direkte derom; Ludwig synes undertiden i Tvivl.

[1]) At vipra betyder Præst ses dels af de typiske Tillægsord (Grassmann sub voce), dels af Anvendelsen paa Agni; smlgn. X, 97, 6.

V, 76, 1; VIII, 3, 18), ja selv som *ṛtvij* (II, 5, 7; VII, 16, 6) som *adhvaryu* (se næste Stykke) og *agnimindha* (I, 162, 5) og endnu flere Præstenavne forekomme i Vendinger som disse: „Syngende kalder Præsten Eder, o Guder“ — „Præsterne synge“ — „idet Præsten (vahni) som Sanger (rebha) lovsynger“ (I, 113, 17) o. s. v., o. s. v. Med andre Ord:

For Rig-Veda er Sanger og Præst identiske. Vil man ikke vride sig fra dette ved at frakende de anførte Ord deres klare Betydning eller dog gøre en aldeles vilkaarlig Sondring mellem hvad de betød oprindeligt og senere (se Grassmann's Ordbog under vahni vipra brahman, n. og m. etc.), saa maa man sige: I den historiske Tid i Indien krævede Offertjenesten en hel Række Præster, der hver havde deres særlige Gerning (og saa at sige *alle disse tekniske Præstenavne forekomme allerede i Rig-Veda* (Ludwig III, 226 f.), men den væsenlige Sondring var dog mellem de talende og syngende paa den ene og paa den anden Side de handlende Præster, de der udførte selve Offergerningen. Med denne Hovedsondring (Hymne-Offer; den syngende — den ofrende; hotar-adhvaryu o. s. v. paa tusinde Steder) er hele Rig-Veda gennemtrængt. At Rig-Veda saa langt oftere bruger Ord som Sang, Sanger, vi synge i Stedet for Præst, det betyder da ikke, at den ikke kendte til Præster, men simpelt hen, at her i disse *Sange* maatte de syngende Præster nødvendigt oftest omtale sig selv og deres egen Gerning. Lige saa vel som vi oversætte vahni ved Præst og ikke ved den bringende, burde vi egenligt oversætte den hele Ordrække jaritar stotar stuvat gṛṇat kāru kārin rebha arcat arkin ukthin ukthasas gāyatrin vanditar vandamāna saṅsat saṅstar havamāna johuvāna sāmagā kīsta brahmakṛt mantrakṛt etc. etc. ved Præst og ikke ved Sanger, eller hvis det blev altfor dræbende ensformigt, dog bemærke at de alle

betegner den syngende Præst. Ogsaa paa de talrige Steder (eet for alle [III, 53, 3]:

Lad os to synge, syng til Svar, Adhvaryu,
Vi spænde for, saa det kan trække Indra),

hvor Sangeren tiltaler adhvaryu'en, er det umiddelbart indlysende at det er Præst, der taler til Præst.

Rimeligvis har der dengang saa vel som senere været simplere huslige Ofre (X, 41, 3?), enten stumme (amantra) eller med korte engang for alle bestemte Formler, som Husfaderen selv udførte, men dermed har Rig-Veda intet at gøre. Et stort Tal af disse Hymner omtaler og forudsætter to eller endogsaa flere Præster, og den oprindeligste Form for Gudstjeneste, vi træffe indenfor Hymnerne, er den at Præsten synger, selvfølgeligt alene, og bringer selve Ofret med den Ofrende som Medhjælper.

Vi kunde komme til det samme Resultat ad andre Veje. At selve den ydre Offerhandling er for rigt udviklet til at kunne udføres af Lægmænd alene, derom kan jeg henvise til Ludwig III, 353—415, og at Hymnernes Indhold endnu bestemtere kræver Forfattere med teologisk Fagdannelse, derfor vil saa omtrent alt hvad jeg senere faar Lejlighed til at citere føre Beviset.

Ligeledes vil det senere tit nok træde frem, i hvilken Grad alt i Rig-Veda, lige til den æstetiske Naturbetragtning, er præget af at Forfatterne er Præster (se f. Eks. under „Agni som Arnens Ild", „Ushas" etc.). Her nævner jeg blot den Kærlighed og Interesse, hvormed ethvert Tilbehør til Gudstjenesten omtales, den Højtidelighed hvormed det fejres og det lige fra den „rene", „skønne", „søde", „sødeste" Hymne til Offerkedelen. Da Odysseus ukendt i sit eget Hus modtog sin egen Bue, da vendte og drejede han den, saa Bejlerne sagde: Vist har den Mand før havt Bue i Hænde; og naar vi læse et Vers som V, 43, 7 (om *Offer*kedelen selvfølgeligt):

Da Tiden kom, blev Gryden sat paa Ilden
Som Søn, som kærest Søn i Faderskødet, —

saa tør vi sige: sikkert har den, der taler saaledes, tilbragt sit Liv omkring Offerilden.

Det var de lette Tropper, som jeg har ladet drage forbi i Stormskridt, nu kommer de dybe Rækker, som maa tage et lidt langsommere Trit.

Saalænge et Folk ikke har faaet Steder, hvortil Gudstjenesten er *bundet*, Templer i en eller anden Form, eller saalænge de aarlige Offerfester ikke ere regelmæssige og hyppige nok til at man for deres Skyld er nødt til at holde lønnede Embedsmænd, saalænge maa Præsternes Stilling jo være en ganske anden end nu. Der er ingen stadig offenlig Gudstjeneste, hvis Besørgelse er deres væsenlige Gerning og tillige deres Erhverv, de ere henviste til de Tilfælde, hvoı de enkelte (lige meget om een, flere eller hele Stammen) selv ønsker at henvende sig til Guderne. I Stedet for vort: Præst og Menighed maa det her hedde: Præsten og den der vil ofre, og i Rig-Veda, hvor Forholdene væsenlig endnu ere disse, maatte det dog, hvis vi har Ret, paa en eller anden Maade røbe sig, at disse Sange er skrevne for en Anden, sungne til hans Fordel og paa hans Bekostning. Det røber sig da ogsaa, og det saa at sige Hymne for Hymne.

I Psalmer, der er rettede til Guderne, skulde man ikke vente ligefremme Meddelelser om Sagen med Navns Underskrift, og dog findes ogsaa det. Det findes i de omtrent fyrgetyve Dānastuti'er, det vil sige tilknyttede Strofer eller undtagelsesvist hele Sange, hvor den ofte navngivne Forfatter fortæller, at navngivne Mænd have lønnet ham saa og saa rigt for hans Offer. Man har villet forkaste disse Dānastuti'er som sene upassende Tilhæng, men uden Skygge af Grund. Hvor livligt og anskueligt et Billede giver ikke f. Eks. følgende: Medhyātithi har sluttet sin lange Hymne til Indra (VIII, 1, 1—29) og

vender sig nu (30—34) til Forsamlingen, talende til sig selv, „syng, syng nu, Medhyātithi, her er jo de gavmildeste Offerherrer, Ninditāṣva og Prapathin. Naar jeg bestiger Bønnens Vogn for Nogen, der har et Ønske, saa lønner han mig ogsaa. Saaledes gav Asañga mig jo to brune Heste med et gyldent Dækken, ja han gav mig ti hvide Tyre, blanke, skinnende Tyre". Og saa slutter han med en ret drøj Plumphed, aabenbart ment som en Vittighed, der skal sætte Forsamlingen i godt Humør. Langt sjældnere men til Gengæld paa Steder, der ikke kan angribes, navngiver Forfatteren tilfældigt i Hymnens Løb den, han beder Guderne beskytte, V, 79, 1; VI, 26, 8 og oftere; i sin store Fortegnelse III, 146—167 har Ludwig taget ogsaa disse Navne med.[1])

Saa lærerige disse Dānastutier ere for Præstens Stilling til hans Offerherre, saa faa vi dog endnu bestemtere Indtrykket af en Præste*stand* ved at gennemløbe de Steder, som omtale Offerherren uden Navn. Der har paa dette Punkt udviklet sig en hel Terminologi, og det vil være bedst at ordne Citaterne efter de anvendte tekniske Udtryk.

Det mest omfattende er yajamāna. De nyere Sprog mangler Ord for det at en Enkeltmand bestiller sig en Gudstjeneste, lader holde Gudstjeneste for sin Skyld alene, og det er netop det, yajamāna betyder. I Mangel af bedre vil jeg kalde det *Offergiveren*, for den Tid var Offer og Gudstjeneste jo eet. VI, 54, 6 hedder det: „vogt Køerne, Pūshan, vogt Offergiverens Køer og vore, vi de lovsyngendes"; VIII, 97, 1—2: „Alt hvad du ejer, Indra, lad det komme Hymnedigteren og lad det komme Offergiveren tilgode" („at sige hvis han er gavmild (dakshiṇāvat), ikke den gerrige", tilføjes der); i I, 24, 11 gaar „den Lov-

---

[1]) Ludwig III, 274—7 findes næsten alle Dānastutierne opregnede (Muir I, 259).

prisende til Guden med sin Bøn, Offergiveren med sin Offergave"; VIII, 12, 18: „o Indra, hvad enten du hjælper Offergiveren eller den, i hvis Hymne du finder Glæde . . ."; og f. Eks. II, 18, 3 (= III, 35, 4—5; [X, 160, 1]); III, 3, 3; III, 53, 3; VI, 23, 7: VII, 16, 6; VII, 57, 2; X, 27, 1; X, 40, 14; X, 116, 8 staar det samme i andre Vendinger. Det betegnende her og ved alt det følgende er den saa klare og skarpe, gennem hele Rig-Veda tilbagevendende Sondring, det at det ikke hedder „os, Præsterne og Folket", men „Folket og os Præster". Gang paa Gang, Slag i Slag, sondrer den syngende sig paa denne Maade ud fra Folket som tilhørende en særlig Stand.

Selvfølgeligt ofrer Præsten ogsaa for sin egen Skyld („Indra elsker en ret Brahman, som ofrer for andre og ofrer for sig selv", hedder det VIII, 31, 1) og vi vil senere se, at langt flere af Rig-Vedas Hymner end man plejer at antage, have dette Formaal. Men hvor det utvivlsomt er Tilfældet som I, 127 (St. 2 „vi yajamānaer synge"), III, 1 etc., hvor altsaa Forfatteren selv er Offergiver, netop der er det hele Digt mere end nogensinde gennemvævet med Udtryk for præstelig Gerning og Tankegang.

Jeg forbigaar det Mylr af Udtryk, der betegne Offergiveren som den der giver en Del af Offeret, f. Eks. Offerdrikken (s u n v a t etc.), eller som den, der i det Hele giver, eller som den fromme. Her er ingen fast Grænse, da alle disse Ord lejlighedsvist bruges baade om Præsten og om Offergiveren alene, saavel som om den fromme overhovedet. I det Hele er Terminologien her forvildende (smlgn f. Eks. de to Par saa klare Modsætninger i II, 20, 3 med II, 12, 14); til de rige Udtryk for Offergiveren svarer lige saa rige for Præsten, og det er ofte umuligt at sige, hvad der er hvad, om det er Præsten der modsættes Offergiveren, eller den syngende Præst, der stilles mod den udførende, eller begge Dele, idet yajamāna'en som ovenfor antydet kunde være Sangerens Medhjælper.

Nok er det at Modsætningen vender tilbage i de forskelligste Former.

Ligeledes glider jeg over de Forkortelser Forfatterne lejlighedsvist anvende som ubhaya: „hjælp bægge eller bægge Slags", „giv os to Slags" (sc. Offergiver og Præst) eller noget hyppigere ayam; „tænk paa *ham her*, Agni" (I, 69, 5), „giv dem der", eller et blot Vi og I: „Køerne (ↄ: alle Goder) søge hjem til Guden, — Som I og Vi gaa hjem til vor Bolig" I, 66, 5.

Ved Siden af yajamāna, der betegner *enhver* Offergiver, staar de endnu hyppigere sūri og maghavan, den rige og fornemme Giver, *Offerherren*, som naturligt er og som det bekræftes ved Synonymerne sūra vīra nara rājan særligt Krigeren og Fyrsten. Vendingerne ere ganske de samme: beskyt Offerherrerne og os I, 31, 12; *vore* Offerherrer VI, 8, 6—7; I, 140, 10, 12; vi Sangere og vore Offerherrer VII, 12, 2; *mine* Offerherrer være i Gudernes Værn VIII, 49, 6, og de findes overalt. Men selvfølgeligt vokser ogsaa Præsten med den større Modsætning. Hed det før: til hvilken Præsts eller Offergivers Hus kom I, Aṣviner, X, 40, 14, saa lyder det nu: Indra og Agni, hvad enten I gør Eder til gode i eders Hjem eller hos en Præst eller Fyrste (brahman — rājan, I, 108, 7); „ikke besejres, ikke dræbes, ikke tager Skade, o Maruter, den I beskytte, det være Præst eller Fyrste (ṛshi — rājan; V, 54, 7)". I det Hele stilles Præstens Hymnestudium og Magt over Guderne jævnbyrdigt med Offerherrens Krigerdygtighed og Herskermagt; de bede Guderne: giv vore Offerherrer Rigdom, thi de give os; de indrømme, at de leve af Offerherren, at en gavmild Offerherre er deres højeste Lykke, men de glemme ikke at fremhæve, at nyder han Rigdom og Magt, saa er det Præstens Bøn, han skylder det.

Som Regel maa Forholdet have været det, der endnu skildres i IX, 112, 1: Tømmermanden ønsker noget, der

er gaaet i Stykker, Lægen en Patient og Præsten En der vil ofre", at sige Præsten var henvist til den enkelte tilfældige Offergiver. Derfor hedder det atter og atter i Hymner til Agni, til Soma, til Ushas, til Indra, til Pūshan: „giv os rige, giv os gavmilde Offerherrer", (smlgn: lad os rige paa Helte føre Ordet for Forsamlingen [II, 12, 15; I, 117, 25; VIII, 48, 14]) som i denne fornøjelige Strofe:

VI, 53, 2. Giv du i Mænd vor Rigdom os;
Bring en Husherre os, en rar,
En Helt med Pengene i Haand,

(prayatadakshiṇa med fremrakt Offerhonorar); i Agnihymnerne ofte i meget smukke, hidtil til Dels misforstaaede Udtryk: „lad vort Offer skaffe os Helte til Venner" (yajño nṛvatsakhā IV, 2, 5), „du helterige, lad ogsaa os have Ilde rige (paa Helte; suvīra — svagnayaḥ VII, 15, 8; VIII, 19, 7); lad os ikke sidde omkring dig i Tomhed for Mænd ... uden Helte, uden Næring, uden at have nogen at ofre for" etc. (VII, 4, 6—8 og 1, 11—12) Udtryk som de ovenfor citerede *vore, mine* Offerherrer og den smukke Anvendelse af sakhi āpi, „giv Sangeren og giv Vennerne" (III, 30, 15 og oftere), tyde dog paa et nærere personligt Forhold og enkeltvist træder det tydeligere frem som i X, 33, 8—9, hvor Digteren, som paavist af Ludwig, klager over sin Offerherres Død:

Ja var jeg Guders Herre jeg
Og Menneskenes med, — forvist
Min Offerherre leved end.

Dog havde man end hundred Liv,
Man maa dog dø, naar Guder vil,
Og saa vi skilles fra vor Ven;

her maa vi dog tænke os en fast, stadig Offerherre. Sammenlign VII, 1, 12: det Hus, hvor vi *stadigt* forrette Ofret, lad det trives med Børn og Efterslægt. Ligeledes

— og lige saa svagt – antydes et fastere Forhold til større Kredse. Udtrykket vipra sabheya (II, 24, 13) forstaas dog naturligst om den Præst der fungerer, naar Landsbyens voksne, stemmeberettigede Mænd (sabhā) holde større højtideligere Møder (se ogsaa X, 71, 10). Vigtigere er purohita. Naar der i afgørende Øjeblikke, ved Krig eller deslige, ofredes for hele Stammen eller Folket (VII, 83, 4, 7—8), saa var selvfølgeligt alle mere ansete Præster til Stede; den, der da ledede Handlingen, var saa længe Landets øverste Gejstlige, og det er aabenbart det der udtrykkes ved purohita, „den Foresatte", en staaende Ærestitel for Offerildens Gud. Om den menneskelige Purohita siger Rig-Veda meget lidt. Vi ser at han blev valgt af Kongen (X, 98, 7), og IV, 50, 8—9 kunde forstaas som søgte Brahmanerne at vinde en fast officiel Repræsentant hos Kongen (Purohita?), der saa ogsaa i rolige Tider kunde sørge for at Samfundet stod i det rette Forhold til Guderne. Men hvis det er saa, ligger heri naturligvis ikke den svageste Antydning af at Kongerne, før der kom en Purohita, selv skulde have udført de store Ofre! Hvis den katolske Gejstlighed f. Eks. havde forlangt, at enhver, selv den mindste Fyrste, skulde holde sig en Art Hofbiskop, saa vilde dog ingen deraf slutte, at indtil det skete havde Fyrsterne haft for Vane at læse deres Messe selv. For den Rothske Tanke, at vi, som ovenfor bemærket, i Ansættelsen af en Purohita har at se det indiske Præsteskabs Begyndelse, kan jeg ikke finde nogen som helst Støtte i Rig-Veda selv. Til Overflod siger X, 98, 7 udtrykkeligt, ikke at Ṣamtanu tog sig en Præst, men at han „valgte en Purohita til at udføre Gerningen som Hotar", ɔ: optræde som den ledende mellem de andre Præster.[1])

---

[1]) At Ordet senere betegnede Kongens Hofpræst er en anden Sag; blev det dog endnu senere et Skældsord (Mahābh.

Som Bevis anfører man endnu Aitareya brāhmaṇa (!) og det skønt selve Mestrene, baade Roth og Max Müller, dog forlængst har lært os, hvor værdiløs hele den senere teologiske Litteratur er for Forstaaelsen af Rig-Veda. Brahmana'ernes hele barnligt spidsfindige, liturgisk allegoriske Indhold røber da ogsaa en Tankegang, der er saa fjern fra al historisk og kritisk Sans, at den paa Forhaand maa gøre os ligegyldige for alt, hvad de vil finde paa at fortælle os om historiske Foregange, tilmed fra Tiden før Rig-Vedadigtene blev samlede. Og hvad finder vi saa paa det Sted, der her henvises til (VII, 27)? En Udvikling om de tre Offerdrikke, Soma, Surmelk og Vand, hvorfra Krigerkasten skal være udelukket, medens Figensaften er dens Lod, og om Følgerne af en Overskridelse. Det er det egenlige Indhold, som dog vel ikke giver noget Bevis i Sagen. Men saa begynder og slutter Stedet ganske rigtigt med nogle Linier om at „Visvantara forbigik Syāparṇa'erne og vilde ofre uden dem"; da en Brahman imidlertid meddelte ham denne Fir-Drikkelære, sagde han naturligvis: „Tusinder, o Brahman, giver jeg dig og Syāparṇa'erne lede mit Offer", — og det skal være historisk Vidnesbyrd! Det er dog aabenbart kun en Ramme lavet for Tilfældet, for at faa Lærdommen lidt levende anbragt; ganske som Hitopadeṣa lægger sin Moral i Munden paa en Løve eller et Æsel.

Jeg lovede jo at føre Læseren til det Sted, hvor vi kunde høre Rig-Veda kalde paa sit eget Navn, og nu er vi lige ved. Der er kun een Række Tekststeder tilbage:

XIII, 6209). Af Udtryk som rājapurohita, rājñaḥ purohita tør man dog slutte at Ordet i sig har haft en mere omfattende Betydning, og i Atharvaveda III, 19 staar det klart og tydeligt, at den tiltrædende Purohita henvender sig, ikke til Kongen men til samtlige Sūrier og Maghavaner, lover Krigerne (naraḥ) Sejr, taler, ikke til den men til de, hvis Purohita han er (yeshām asmi purohitaḥ).

de hvor Digterne ivre mod dem, der *ikke* vil ofre, mod Offernægterne, som jeg vil kalde det. Da det Karakteristiske her netop er den Idelighed, hvormed disse Udfald vende tilbage, er jeg nødt til at give en nogenlunde fyldig Prøve. Jeg ordner igen her Stederne efter det sproglige Udtryk.

Offernægteren er den ugudelige, *adeva, adevayu, adevatra, adevavat*; f. Eks.: „ikke opnaar en adeva Næring fra den korige Stald, det faar kun den, der spænder Indras Heste for" (ofrer) VIII, 59, 7; „giv den ofrende Rigdom, Agni, lad ingen adeva holde din, Gudens, Gave borte" (VIII, 60, 6, 8); „Indra og Agni, dræb med de frommes Hjælp enhver adevayu" (VII, 93, 5); „stød bort, o Soma, adevayu'ernes Flok" (IX, 63, 24).

Enkelte Gange indskydes her særlige Gudenavne: fjern Sygdomme fra os, Agni, lad dem kaste sig over agniløse Folk *(anagnitra)* I, 189, 3; ligeledes og noget hyppigere indraløs, *anindra* (V, 2, 3).

Offernægteren er *avrata, apavrata, anyavrata.* Naar man ved Lov vil forstaa Gudens Vilje, der paabyder Guds*tjeneste*, kan man for Kortheds Skyld oversætte lovløs, lovfjendtlig: Somadrikken strømmer, hymne-glødet fortærer den de lovløse med Ild IX, 73, 5; Indra giv de lovløse til Pris for de ofrende I, 132, 4: da Indra blæste de lovløse bort fra Himmel og Jord I, 33, 5. Herhen kunde man ogsaa regne *asraddha*, den der er uden Tro, og *avṛdha*, den som ikke styrker Guderne ved Gudstjeneste, begge kun VII, 6, 3.

Offernægteren er den der ikke ofrer: *ayajvan, ayajyu, ayajña, adāṣvas, adāṣu, adāṣuri, ahavis.* Indra hjælper Offergiveren, besejrer de offerløse (X, 49, 1), straffer dem (I, 131, 4) og fordeler deres Gods, I, 103, 6; de ofrende dele de offerløses Eje II, 26, 1 o. s. v. X, 63, 12 beder endogsaa: fjern fra os al Sygdom, al Ikke-Ofren, *anāhuti*; sammenlign X, 37, 4.

Mere specielt er han den, der ikke presser Soma til Drikoffer, *asunvat, asusluri, asunra, somaparibādh.* Atter og atter hedder det: Indra dræber den ikke pressende, giver den pressende hans Gods I, 101, 4; I, 110, 7; I, 176, 4; V, 34, 5—6 etc. (VIII, 51, 12 „Eipresseren stort Mandefald — mangfoldigt Lys for Presseren). Endnu mere specielt: den der ikke tilsætter Somaen med Mælk *anāçirdā*, eller ruger over sine kogte Ting, *çrtapā*; Indra selv siger X, 27, 1: ja vist hjælper jeg den pressende Offergiver og jeg slaar løs paa enhver, som ikke kommer Mælk i Somaen.

Offernægteren er anās, V, 29, 10. Da man søger Historie overalt i Rig-Veda, har man (Ludwig III, 210, Zimmer 115, etc.) været i Tvivl om Ordet skulde læses a-nās, næseløs, eller an-ās, mundløs, og betegne de indvandrende Indogermaners indfødte Fjender som de fladnæsede, de fladansigtede, eller med en ganske lille Mund! Hvis det, som Parallelstedet V, 32, 8 rigtignok tyder paa, ikke er brugt om en mythisk Dæmon men om Mennesker, kan det kun betegne Offernægteren som den der ikke beder. I samme Betydning har vi en hel Ordrække: *anrc* hymneløs, *anuktha* uden Lovsang, *abrahman* uden Bøn, *abrahmatā* Bønløshed, *ayukta* uden at have spændt for (naturligvis Bønnens Heste), *avāc* uden (hellige) Ord og saa *anās* uden Mund. At sige mundløs for ubedende maatte falde de gamle Rishier saa meget naturligere, som de ikke blot kendte vort Udtryk: Guden lagde mig Ordet i Munden X, 98, 2—3, men brugte Vendinger som „der gjordes Hymner med Munden“, I, 20, 1; „Ord vil jeg forme med min Mund“, VI, 32, 1 (VIII, 6, 20). — Ikke er Indra Slætning, Broder, Ven for den der ikke presser, nej han er den stummes (avāc) Tilintetgører, IV, 25, 6; den sangløse (anuktha) formaar intet mod den fromme, V, 2, 3; hvis, o Indra, de uforspændte med deres Bønløshed ej ere dig mere end vi, V, 33, 3.

Offernægteren er den der sover — nemlig fra Hovedofret, som fandt Sted ved Daggry før Solopgang, *sasat* (*anushvāpam*): „Gaa forbi alle dem der sove, Indra Vāyu; hvor Pressestenene synge, der skulde I tage ind, I, 135, 7; den der sover, lovløs, i Træghed, ugudelig, — bort, langt bort med ham, VIII, 86, 3; I, 120, 10—12 siger Forfatteren som Rishierne saa ofte, at Guderne har givet ham hans Hymne: „Asvinerne gav mig en Vogn, der gaar uden Heste (ɔ: Bønnen, Hymnen), den skaffer mig Adgang overalt, hvor der presses Soma, og saa har jeg intet at gøre med den sovende (ordret Søvnen) og den gerrige, de To gaa til Grunde i en Fart.“ I de ellers saa lærerige *Vedische Studien*, 1888, S. 1 ff. vil Pischel gøre disse tre Strofer til en „ironisk dānastuti“, hvor Digteren spotter med Offerherren, der kun har givet ham en Vogn uden Heste; jeg tror dog ovenanførte Opfattelse stemmer bedre baade med Stedets Tekst og for Vognens og Søvnens Vedkommende med samtlige Parallelsteder. Se endnu I, 53, 1; I, 124, 10; V, 44, 14—15.

Offernægteren er den dumme[1]), Daaren, *akratu, avicetas, apracetas* etc. (en Vrimmel af Udtryk): Vennerne synge, de forstandige sætte deres Sind til at ofre, Daarerne synke i Dybet, IX, 64, 21 o. s. v.

Offernægteren er den falske[1]), *dvayu, dvayāvin, vṛjināyat, satyadhvṛt*: Den Bønnens Herre beskytter, kan den der ikke giver, kan den falske aldrig overvinde II, 23, 5.

Offernægteren er den fjendtlige[1]), Fjenden, den der har ondt i Sinde, den ondt talende, Dadleren, Bønnens Hader: *ari, pṛtanyu, ṣatru, dvish, mṛdh* etc., *aghayu, dūdhi, durādhi, huraṣcit* etc., *duhṣamsa, mṛdhravāc* etc., *nid, brahmadvish* (en Hærskare af Udtryk): Den der er

[1]) Alle disse Ord bruges selvfølgeligt ogsaa om andet end Offernægteren.

rig og dog ikke presser Soma, de Bønnens Hadere dræber Indra uopfordret, X, 160, 4.

Offernægteren er fremfor alt den gerrige, den der ikke giver, som ikke mætter, den rige som ikke nyder: *arāti, arādhas, ararivas, aditsat* etc., *apṛnat, abhunjan revat* (smlgn rudrā abhogghanaḥ I, 64, 3) *paṇi, karatnu* etc. Ikke slutter Indra Venskab med den rige gerrige, der ikke presser, nej han splitter hans Eje og dræber den nøgne, IV, 25, 7; Soma er sin egen Ikke-Givers Fjende, for en andens Ikkegiver er han en Ulv, lad dem lide som af Tørst i Ørkenen, dræb de ondt sindede, IX, 79, 3; hvad gør I der, I herlige? hvi sidde I hos den, der breder sig uden at ofre? gaa ham forbi, lad den Gniers Liv svinde hen og lad det lyse over Brahmanen, som virker med det hellige Ord; knus rundtom de gøende Hunde [„bort støde Guden den gaveløse Hund IX, 101, 13], dræb de Fjender, og hvert af Sangerens Ord være dækket med Gaver, I, 182, 3—4, o. s. v. i det uendelige. Det er intet Under, at disse Forfattere ynde det dobbelte Udtryk (III, 53, 21):

Lad den der hader os i Dybet synke,
Og *den vi hade* lad ham miste Livet.

Da vi med Sikkerhed tør sige, at der ikke paa den vediske Tid herskede nogen religiøs Fanatisme som kunde faa Lægfolk til at fylde deres Bønner til Guderne med Angreb paa de vantro end sige paa dem, der vare forsømmelige med at ofre, saa ser jeg i hele denne Række Tekststeder lige saa mange Beviser for de paagældende Forfatteres Stand og Standsinteresser. Det er Ord, der bogstaveligt ere talte for Alter og Arne og som ere talte fra Alteret.

Lad os saa tælle lidt op: yajamāna, sūri og maghavan forekomme i 160 forskellige Hymner[1]); ved saa mange

[1]) Fraregnet de syv Hymner, hvor Ordet betegner den syngende, findes yajamāna i 45 Hymner, maghavan i 61, sūri i

Hymner sikre de tre Ord alene os Forfatterens Stand. Føj saa til de dermed synonyme Ord (sunvat etc.) og dānastutierne. Videre de ret talrige Hymner, hvor den rige Anvendelse af utvivlsomme Præstenavne og offertekniske Udtryk, og de langt flere, hvor Ord for den syngende Præst fører Beviset. Videre de ikke faa Hymner, hvor Begreberne Præst og Offerherre overføres paa Gudernes Verden,[1]) hvad kun kan betyde, at de har været almengyldige for Menneskene. Videre de sidst anførte polemiske Steder. Betænker man saa, at de Hymner, der dog unddrage sig ethvert direkte Bevis, at de ved tusinde Overensstemmelser i Indhold og Form flyde sammen med de øvrige til en ensartet Masse, saa tror jeg, vi nødes til at gaa ud fra, at enhver Linie i Rig-Veda er skrevet af Mænd, der var opdragne som Præster og følte sig som saadanne. Vil nogen for en bestemt Hymnes Vedkommende paastaa det modsatte, saa maa det blive hans Sag at bevise det. Bevisbyrden falder paa ham og ikke paa os.

Saa er vi endelig, hvor vi vilde. Nu kunne vi give et nogenlunde samlet Billede af disse Forfattere og deres Stræben og bedømme denne Stræbens mythologiske Betydning.

Der er en aabenbar Modsigelse mellem Hymnedigternes ydre Stilling og den høje Værdi, ikke blot de selv men dog ogsaa Folket tillægger deres Gerning. Der tales ofte om den ringe, fattige, ulykkelige Præst, hvis sidste Tilflugt er at prise den folkelige Indra, II, 12, 6; V, 36, 3; VI, 44, 10; IV, 25; (III, 16, 5; VII, 1, 19 o. s. v.).

75, men derfra er at drage 19, hvor baade sūri og maghavan forekommer, medens yajamāna kun to Gange (I, 51, 8, 15; VII, 57, 2, 7) støder sammen med sūri og kun een Gang (VII, 16, 6—7) med baade maghavan og sūri.

[1]) Maghavan bruges en 150 Gange om Guderne, særligt Indra; Agni kaldes uafbrudt Præst, hotar alene henved 200 Gange.

De have allerede gjort den Erfaring, at Præsten lettere faar Adgang hos Kvinden end hos Manden, V, 61:

6. Saa mangen Kvinde bedre er
Og giver mere end en Mand,
En gaveløs, ugudelig.

7. Den trætte kender hun forvist,
Den tørstende, den trængende,
Mod Guder hendes Sind er vendt.

Vi se dem staa ledige paa Torvet: hvem vil idag spænde os, Gudstjenestens Okser, for Stangen . . . er der da Ingen der viger, som tirres og frygter og vil tage sin Tilflugt til Indra, Ingen som ønsker at faa Velsignelse udtalt over sig og sine, Tyende og Børn? I, 84, 16--17. At alt ikke var som det skulde, det ses ikke blot af den Hyppighed hvormed de som anført ivre mod dem, der ikke ofre, ikke blot af den Idelighed, hvormed de indskærpe, at Sejer og Rigdom, Børn og langt Liv, det er Goder, deres Hymner kan bringe, ikke blot af det higende, uslukkelige Begær efter Køer og sikker Besiddelse, der som næsten alle Forskere har bemærket aander gennem hele Rig-Veda, og saa uimodsigeligt røber Misforhold mellem Ønske og Eje, mellem Fordringerne til Livet og Midlerne til at tilfredsstille dem, men det ses maaske allertydeligst af den Yderlighed, de slaaende, næsten formastelige Billeder, hvormed de fremhæve at deres Hymner ere gudetrækkende Vogne, et virkeligt avodevam vacas (VIII, 19, 12), et „Ned-Gude Ord", som kan tvinge Guderne ned til den Ofrende': „Vi Sangere trække Indra op som en Spand af Brønden," [1]) IV, 17, 16; „vi helde Indra ud, øse Skatte af ham som Vand af en Kilde," II, 16, 7; vi har ham her: „hvem vil købe min Indra for ti Køer?" IV, 24, 10 o. s. v. Saa

[1]) Ordret: „vi lade Indra røre sig som en Spand i Brønden", ɔ: for at trække ham op saa fyldt med Gaver som vi ville.

højt raaber man ikke, naar man ikke har Vanskelighed ved at blive hørt og for enhver Pris maa skaffe sig hørt.

Og dog raadede deres Bøn og Offer for den enkeltes og Folkets Skæbne, ja over selve Naturen. Hvor Fortidens Heroer, de store mythiske Præster og Stamfædre, indføres talende, siges det ofte i ret pragtfulde Udtryk, f. Eks. om Viṣvāmitra: „jeg Viṣvāmitra, den store Rishi, den gudefødte, den gudbevægede, — *min* Bøn er det, der værner dette Bharaternes Folk“ (III, 53, 9, 12); andetsteds i en Hymne, bestemt til at synges ved vanskelige Flodovergange, taler han til de opsvulmede Strømme som til sine „Søstre“ og de svare: „besyng os, tal ikke ondt om os for Menneskene, og vi skulle bøje os ned til dig som en ammende Moder til sit Barn, aabne os for dig som Kvinden for sin Elsker“ (III, 33, 8—10). Men i hvert Fald i senere Hymner tale de lige saa stort og større i deres eget Navn, og gennem hele Rig-Veda gaar der den ærligste Overbevisning om at disse Hymner give Guderne Kraft, at paa dem beror Menneskets Velfærd og Naturens regelmæssige velgørende Gang. Og lige saa utvivlsomt er det, at Folket tillagde de hellige, kunstrette Ord en mystisk vidunderlig Magt. Det følger umiddelbart af at vi i disse Hymner overalt træffe Præster som Forfattere, at altsaa en Præstestand har skudt sig ind som nødvendigt Mellemled mellem den enkelte og Guden. Ja, hvor vidt det allerede var kommet, længe før Rig-Veda Samlingen blev afsluttet, det kan niende Bog lære os; her se vi nemlig, at den vigtigste Offergave, Somadrikken, — den var det end ikke tilladt Lægfolk *at tilberede*. Skulde den have sin Kraft, maatte den presses under Præsternes Tilsyn, ledsaget af deres hellige Formler. Et større, mere slaaende Bevis paa Præstestandens Indflydelse, paa dens fuldt ud indrømmede Eneret over alt hvad der henhørte til Gudstjenesten, det lader sig næppe tænke.

Altsaa: en Præstestand, nidkær og pligtopfyldende

trods nogen, overbevist om sit Kalds høje Betydning, Eneherre over Offertjenesten, som ejer Folkets Tillid, men endnu ikke har en materiel Besiddelse og Magt som kunde modsvare dens aandelige Indflydelse, — det er det Billede, Rig-Veda viser os. Ad hvilke Veje den var naaet saa vidt, det veed vi allerede, vi saa jo, hvorledes alt i disse Hymner, smaat og stort, ligefra Ko- og Heste-Billederne til Forbandelserne over Offernægterne, gik ud paa at indpræge, indprente og indskærpe at i Offer og Bøn laa Folkets Lykke. Saa stod kun eet Skridt tilbage: med samme Ihærdighed at inddrive: Offer og Bøn har kun Magt, naar det bringes kunstret af den veloplærte eksaminerede Præst, altsaa er det egenligt paa ham Folkets Lykke beror. Saa bliver det den højeste religiøse Pligt at berige Brahmanen, for at han ubekymret om alt andet kan fuldbyrde sin Gerning. „Offeralteret er Verdens Midtpunkt og Brahmanen er Verdens Frelser.“

At dette i den senere indiske Kultur forlængst er gennemført, det veed vi alle; det er jo om de store Templer, Landets Rigdomme samler sig, blændende og uendelige som i Eventyret. Det det her kommer an paa er at Brahmanerne indenfor Rig-Veda selv har gjort deres, fra deres Side har taget Skridtet fuldt ud, at selve Samlingen af Rig-Veda, hvorved Gudstjenesten jo blev reguleriseret, engang for alle bundet netop til disse Hymner, Præsternes udelukkende Eje, har været et af Midlerne til den praktiske Gennemførelse.

Tag f. Eks. den Strofe (I, 84, 16), hvoraf vi nyligt anførte et Vers (ṛta maa her forstaas som Gudstjeneste):

Hvem lægger Aag i Dag paa Ritas Okser,
De stærke skinnende, som ikke trættes,
Med Pil i Mund til Held de Hjertet ramme [1]),
Ja den der nærer dem, han skal vist leve.

---

[1]) Naturligvis: med Bønner saa skarpe som Pile ramme de Gudens Hjerte til Held for de Ofrende.

„Han skal vist leve“, det er sagt med Vægt og Eftertryk, ja for Veda-Tiden, hvor den stadige Bøn er: lad os leve hundrede Aar, og hvor Ønsket langt sjældnere retter sig mod det andet Liv, her er det den højeste religiøse Forjættelse; den svarer paa det nøjeste til det Jødiske: (ær Fader og Moder) paa det dine Dage maa forlænges, ja til vort: paa det I skulle arve det evige Liv. At jeg ikke her lægger blot en Tøddel mere ind end Stedet rummer, det ses blandt andet af Dakshina-Hymnerne (dakshiṇā er Offerhonoraret, alt hvad Brahmanen oppebærer for sin Virksomhed ved Offer og Bøn) f. Eks.:

I, 125, 4: Hvo ofret har og ofre vil, til ham gaar Køer,
Ja Floder strømme til Velsignelse for ham;
Hvo mættede og gav, ham vælder Hæder frem,
Ham Smør i Strømme gaar imøde overalt.

5. Paa Himlens høje Hvælving han sit Sæde har;
Hvo mættede, forvist til Guderne han gaar,
Ham strømme Vande, Floder strømme Smør for ham,
Fra hans Dakshina svulmer evig Fylde ham.

6. Dakshinagiverne alt herligt eje,
Dakshinagiverne faar Himlens Sole,
Dakshinagiverne, de evigt Liv har,
Dakshinagiverne, de leve længe.

Eller mere specificeret X, 107, 2:

Dakshinagiverne steg højt i Himlen;
Eet blev med Solen de der gave Heste,
Udødelighed nyder Guldets Giver,
Hvo Klæder gav, den Mand han lever længe o. s. v.

Vi kunne trøstigt omskrive det i vore Ord: Salige ere de der berige deres Brahman, thi Himmeriges Rige er deres. Det var med den Nøgle Brahmanerne aabnede sig Portene til de jordiske Rigdommes forønskede Land,

og som vi se var Nøglen allerede smeddet fuldt færdig indenfor Rig-Veda selv.

Dog, indvender man, Dakshinahymnerne er sene. Ja vist er de sene, men hvad skal dermed være sagt? At de skulde være uægte, Børn af en anden Tid og have trængt sig ind, efterat Samlingen var afsluttet, det tror jeg endnu Ingen har vovet at paastaa. Men høre de nu engang til Rig-Veda, saa er det dog altfor bekvemt at skyde alt, hvad der ikke tiltaler eller som strider mod forudfattede Meninger, bort med et fornemt: det er sent! Det sene kan dog være tre Ting; det kan være en Efterklang, et Raffinement, eller en ny Begyndelse, og saa kunde man jo se bort derfra; men det kan dog ogsaa være et samlet Udtryk for, en sidste Følge af alt det tidligere, og saa var det dog bedst at tage lidt Hensyn dertil. At det her er det sidste, det veed vi jo fra vort foregaaende, og her maa vi virkeligt spørge de sene Herrer: hvor er da det primitive i Rig-Veda? Vis os det! Hvor mange ere vel de Hymner, som dog ikke i noget stræbe hen mod dette: Offeret er Tilværelsens Maal, kom og giv og lad os ofre for Eder? Vis os hvor som helst i Rig-Veda et større Afsnit, hvor der dog ikke er en eller anden Sti, ja hvor Forfatterne ikke med raske Skridt ile hen ad Stier, der alle snorlige løbe mod denne Dakshina-Forgudelse som deres sidste Maal. Ja vist er disse Hymner sene! De er sene som Kernen er det, der skjuler sig i den modnende Frugt, som Frugten er det, der dølger sig under de prangende Kronblade. Men vil man derfor sige at Frugten og Kernen er noget Blomsten og Planten Uvedkommende, som vi ikke behøve at tage Hensyn til, saa protesterer Botaniken og saa protesterer den sunde Fornuft, — er det dog paa Frugten, vi skal kende dem.

Læse vi følgende lille Samtale mellem den syngende

og den ofrende Præst ved et stort Offers Slutning (I, 164, 34—35):

„Hvor er Jordens yderste Grænse?“ — Dette Alter her er Jordens yderste Grænse.

„Hvor er Tilværelsens Midtpunkt?“ — Dette Offer her er Tilværelsens Midtpunkt.

„Hvor er den evigt befrugtende Sæd?“ — Denne Soma her er den evigt befrugtende Sæd.

„Hvor har det hellige Ord sit højeste Udtryk?“ – I Deres Højærværdighed [1]),

og betænke vi at den sikkert første Gang er holdt ved et Fyrstehof, i Nærværelse af Landets bedste Mænd, huske vi at den staar i selve det indiske Evangelium, endnu den Dag i Dag kommenteret af et stort, højt udviklet Folks Teologer, saa synes det lidt forunderligt. Ikke i Katolocismens vildeste Forfaldstid, ikke i den usleste middelalderlige Ravnekrog havde sligt været muligt. Og dog er det ikke noget nyt. Det er ægte sjæledyrkende Tankegang. Det nye her er kun at Forestillinger, som efter deres Natur tilhøre det forhistoriske Mørke, her træde frem i Kulturens fulde Dagslys, udformede med en rig Dannelses logiske Skarphed og retoriske Fynd.

Paa det sjæledyrkende Trin, hvor alt hvad der times Mennesket, ligefra Solskin og Regn til Sundhed og Sygdom, umiddelbart tilskrives de Afdødes Aander, deres Lune, Velbehag og Mishag med den Dyrkelse, der vises

---

[1]) Jeg giver Samtalen, som jeg tænker mig den holdt; i Originalen ere de fire Spørgsmaal og Svar samlede hver i sin Strofe. I tredje Spørgsmaal har jeg ombyttet det mythiske Udtryk „Tyrens, Hingstens Sæd“, med det der er dets utvivlsomme Mening. Fjerde Svar lyder: „Brahmanen her er Ordets (vâc, det hellige Ord) højeste Himmel.“

dem, — her hvor Mennesket er Gud, og Gudens Liv igen beror paa at det levende Menneske ernærer ham, her udvikler der sig naturligt en Offertjeneste, om hvis altomfattende Intensitet vi vanskeligt kan gøre os det rette Begreb, og her høre Forestillinger som de anførte hjemme. I sin inderste Kerne er Naturdyrkelsen den sunde Fornufts Protest herimod, den første Erkendelse af det, vi billedligt kalde Naturens evige Love, og hvad den Tid billedligt som vi udtrykte ved de store Naturguders faste uforanderlige Vilje, og at ogsaa Inderne vare naaede til denne Protest, det veed vi. At Rig-Veda-Tidens Forfattere have taget en saadan og det fuldt udviklet Naturdyrkelse i Arv, det viser ikke blot Begreber som Rita eller en Gudeskikkelse som Varuna, men deres hele Gudeverden, og derom er ikke Tvivl. Men vi se nu tillige hvad denne Naturdyrkelse er blevet til gennem de Aarhundreder, hvorunder vi maa tænke os Rig-Vedahymnerne forfattede.

Saa vidt vi kan se og som det var at vente ved dette Trins halvdunkle Bevidsthed er Overgangen fra Sjæle- til Naturdyrkelse overalt foregaaet uden noget egenligt Brud: langsomt og umærkeligt gennem Aarhundreder har de Afdødes Aander optaget den stigende Naturerkendelses Resultater i sig, indtil Naturguden stod der fuldt færdig, vokset stor under den Afdødes Maske[1]). Men heller ikke her i Rig-Veda ved den modsatte Bevægelse kan der være Tale om nogen bevidst Forvanskning eller blot nogen bevidst Polemik. De naturdyrkende Forestillinger foredrages officielt, ved Offer for de paagældende Guder, utvivlsomt ganske som de var overleverede fra Fædrene, — kun er Udviklingen paa dette Punkt standset, og det Forfatterne

[1]) Dette er i to Linier Hovedindholdet af dette Værks andet Bind.

selv føje til, de Tanker de indskyde og fordybe sig i, er Offerets Betydning for den enkelte og Magt over Guderne. Selvfølgeligt var det en Del af deres rette Opgave, det tilkom dem som Præster at hævde Gudstjenesten mod blind Verdslighed, mod Ligegyldighed og Tvivl, og vi der veed, hvilken Rolle den korrekte Offerformular spillede hos Grækere og Romere i deres bedste Dage, tør ikke nægte, at de paa dette Punkt kunde gaa endogsaa meget vidt i god Tro og med god Ret[1]), men idet de fordybede sig heri ensidigt og udelukkende, med en Lidenskab, som

[1]) Den indiske Præstestand har i det Hele to ejendommelige Træk. Gaa vi til Katolicismens Blomstringstid, hvor Kirkens Krav paa Verdensherredømmet blev baarne oppe af Gregorer og Innocenser, saa vilde selv disse Mænds, selv den mest anmassende Pave eller Kardinals Stolthed være som et Barns ved Siden af Brahmanens, der ganske naivt gør Fordring paa at være Gud, ja at være eet med Tilværelsens evige Ophav, langt mægtigere end de personlige Guder. Paa den anden Side synes denne Præstestand aldrig at være skejet ud som den katolske. Den har stadigt haft en sund og kraftig Kerne, der med usvækket Overbevisning har holdt Overleveringen oppe, med uformindsket Taalmod og Energi har gaaet sin til visse strenge Skole igennem. Det klinger jo som et Eventyr, at et Land gennem Aartusinder har haft en levende Bibel, at i saa umaalelige Tidsrum, uden Afbrydelse i et eneste Slægtled, Vedaernes hundrede Tusinder af Verslinier er blevne indlærte i Præsteskolerne, gaaede fra Mund til Mund, fra Hukommelse til Hukommelse uden at saa meget som en Tøddel er tabt eller forrykket Naturligvis træffer man tit nok Udfald mod ulærde og havesyge Brahmaner, men selve det største Forsøg paa at afryste det brahmanske Aag. Buddhismen, er vokset frem af Tanker indenfor Brahmanernes Kreds, og kom til Udbrud, snarere fordi selve Kasteværsenets Aag blev for tungt end fordi Brahmanerne misbrugte deres Forrang. Det fortvivlede ved hele den senere dogmatiske Litteratur er da ogsaa netop den ærlige naive Alvor, hvormed disse Forfattere fordybe sig i deres afsindige Tema: Gudstjenesten skaber Guderne eller med Rig-Vedas Ord: Tilbedelsen hersker over Guderne (nama īse devānām! VI, 51, 8).

utvivlsomt tager Farve og Hede af deres verdslige Interesser som Stand, idet et rigt begavet Folks hele Produktionsevne Aarhundreder igennem spærres inde i denne Tankegang, forfølgende den til de yderst mulige Konsekvenser, — ja saa forvansker de jævnt og umærkeligt det overleverede og dræber det ædle og levende i Naturdyrkelsen saa grundigt som næppe den mest bevidste Polemik kunde gjort det. Uvilkaarligt gaa de forbi det blivende og uforanderlige i Naturguden, uvilkaarligt fremhæve de Guder eller det ved Guden der er lunefuldt og vilkaarligt, menneskeligt og svagt — og saa er Vejen banet, saa vokser og vokser Offeret, fra en blot Hyldest bliver det et Middel til at tvinge Guderne, og det bliver mere, det bliver Gudens Væsen, Tyren i Gud for at minde om vort foregaaende, det der først giver Guden Kraft, indtil de med en paa sin Vis beundringsværdig Dristighed følgeret udtale Tanker, som den naive Sjæledyrkelse aldrig bliver sig bevidst, indtil de med rene Ord sige: Brahman, Bønnen, er Tilværelsens højeste Ophav og Brahmanen den jordiske Gud. Saa er Naturdyrkelsen tilintetgjort, fortrængt af en ny tankeret, systematisk Sjæledyrkelse som Vaarsæd, der skjules under Tisler; det indlyser at en Skikkelse som Varuna, selve Naturens Orden i Person, maa overskygges og visne hen, hvor en Brahmaṇaspati, Menneskebønnen som skabende, tager Vækst.

Hele denne Bevægelse synes at være foregaaet saa Fjed for Fjed, saa umiddelbart og tyst, at der end ikke har løftet sig en eneste Stemme til Forsvar for Naturdyrkelsen. Rig-Vedas hele Polemik er rettet mod de sløve og ligegyldige, som ikke vil ofre, og en enkelt Gang mod dem der fornægte Guderne, men aldrig mod Folk, der kæmpe for en renere Form af Gudstjeneste. En svag Antydning kunde man finde i et Sted som II, 23, 16:

i deres Hjerte spotte de med Guders Bud,
de til og med paa Hymnen selv ej lægge Vægt [1]),

men Konteksten taler ikke derfor. Ogsaa dette tyder dog paa, at i skarp Modsætning til Forholdene hos Germaner og Græko-Italer maa her allerede forud for Rig-Veda-Tiden hele den aandelige Udvikling være gledet over i Præsternes Hænder, al Folkets Aandsdannelse og Tænkekraft have samlet sig i deres Kreds.

I tredje Bind vender jeg udførligere tilbage til alt dette; sammen med Indiens hele senere dogmatiske og episke Litteratur er Rig-Veda som skabt til at belyse Modsætningen mellem Naturdyrkelse og Sjæledyrkelse og deres Følger for Folkets Liv. Der vil vi tillige se, at den hele indiske Kultur til Dato kun byder os en uafbrudt Række Forsøg paa at afryste det sjæledyrkende Aag, fulgt af lige saa mange Tilbagefald, altsaa en uafbrudt Række Gentagelser af den Kamp, der er ført umiddelbart før og i Rig-Veda. Her gælder det os imidlertid kun om Rig-Veda selv, dens mythologiske Alder og Art og Betydning for Søstermythologierne, og til Løsningen af disse Spørgsmaal haaber jeg dog nu at have givet et lille Bidrag. Uden at være klar over, af hvem disse Hymner ere skrevne og mod hvilke Maal disse Forfattere styre hen, er det i Virkeligheden umuligt at faa nogen som helst Forstaaelse af det, der i Rig-Veda foregaar for vore Øjne.

. . . „Hvorledes Zeus og de olympiske Guder kunde blive det, de ere i Homers Aand, hvorledes en Jupiter eller Mars bragte det til at blive tilbedte af italienske Bønder . . . disse ellers uløselige Spørgsmaal kunne nu besvares, simpelt hen ved at pege paa Rig-Vedas Hymner.

---

[1]) Stedet er dunkelt, men Ludwigs Omfortolkning (V, 280) synes at strande paa sāmno viduh, der dog maa betyde det samme som de tilsvarende Udtryk II, 35, 2; VIII, 85, 10: agte paa, lægge Vægt paa Hymnen.

. . . Hin fjerne Urkilde for religiøse Tanker og Sprog, som engang har næret Persiens, Grækenlands, Roms og Tysklands forskellige Folkestrømme, den rykke vi i Rig-Veda et Skridt nærmere . . ." — det er Max Müllers Ord (*Essays* I 24—5), og vi vide nu at de næsten ere saa falske som det er muligt for Ord at være. Gennem den virkelige Urtid, i den naive sjæledyrkende Periodes ensformige Strøm af Aarhundreder, har de ariske Folk Haand i Haand gjort deres første Fremskridt i Ord og Tanke. Hvorlænge dette aandelige Fællesskab varede, er der Ingen der veed, vist er det kun at de kæmpede sig op til en Naturdyrkelse, som de hver for sig udformede paa sin selvstændige Vis. Og vist er det ogsaa, at vi i Edda og Homer finde denne Naturdyrkelse som et Træ, unægteligt ældet, mosgroet og med dybt skjulte Rødder, men dog levende, i frejdig Vækst, føjende Ring paa Ring til sin Stamme, bærende nyt og nyt Løv paa sine knudrede Grene — medens vi i Rig-Veda træffe den som en Ruin, og se hvorledes den brydes, gennemflettes og overdækkes med en ny Sjæledyrkelses Snylteplanter og Ukrudt. Og den Naturdyrkelse, der saaledes ligger forud for Rig-Veda, er til visse ikke standset i sin Udvikling, medens den endnu var ny og ung; lige saa fuldt som de græske og nordiske Gudekredse er den et Resultat af rige Udviklinger gennem brede Tidsrum, ogsaa her træffe vi Myther, saa gamle at Folket selv har glemt hvad de betød, Guder med Navne og Egenskaber, som ingen mere forstaar, ja ældede fortrængte Guder, som have mistet Krone og Rige og nu landflygtige friste Livet under de sælsomste Forklædninger. Beslægtet og dog vidt forskellig er denne Naturdyrkelse os et kærkomment Sidestykke til de andre, men i sidste Instans maa de alle forstaas ud fra sig selv, og vilde man i en enkelt af dem søge Nøglen til de øvrige, kunde man gerne begynde med at gaa Rig-Veda forbi. 1803 skrev Fr. Schlegel i et Brev til Tieck: „San-

skrit optager mig mere og mere; her er Kilden til alle den menneskelige Aands Sprog, til alle dens Tanker og Digte; alt uden Undtagelse stammer fra Indien;" og 1883 skriver en Kender som Deussen i sit udmærkede Værk om Vedānta „i Rig-Vedas Hymner kunne vi forfølge den oldindiske Naturreligions Genesis . . . delvist endnu fra det Øjeblik af hvor dens Guder krystallisere ud fra Naturfænomenerne under Sangerens Haand . . ." Hvor afdæmpet de sidste Ord end lyder, ere de dog tydeligt som et svindende Ekko af Schlegels vældige Dithyrambe, Efterveer af hin romantiske filologiske Rus, af samme videnskabelige Værd som vore (øhlenschlægerske) Digteres paradisiske Geografi, naar de higende mod Indien stod paa „den dunkle Strand"

og øjned et forklaret Land
mod fjerne Østerlide.

Har dette Hovedpunkt maaske opholdt os noget længe, vil vi gaa desto lettere over hvad disse Hymner fortælle om den ydre Kultur, hvorunder de ere skrevne.

De fleste Naturfolk lære allerede som Jægere end sige som Nomader at drive lidt Agerbrug som Bierhverv, men at gøre det til et Hovederhverv, dette store og bindende Skridt, som giver dem Plads mellem Kulturfolkene, det tage de først meget sent. I hvert Fald indenfor Rig-Veda har Inderne taget det. Hvor glade de end ere i deres Køer, ser man dog at de have ernæret sig af et Agerbrug med store Besætninger og Sæterdrift, som det endnu findes overalt, hvor der er rige naturlige Græsgange og godt om uopdyrket Jord. Deres Digtere ere lige saa fortrolige som vi med alle Bondens karakteristiske Arbejder og hente uafbrudt Billeder derfra. Lad os Præster ofre:

spænd for Ploven, strø Sæden i den tilberedte Jord; vil Bønhørelsen følge vor Sang, saa er Sæden moden for Leen. X, 101, 3. Gudeparret Asvinerne skaffede Arierne Herlighed, idet de pløjede Himlens Ager og saaede Byg, VIII, 22, 6; I, 117, 21. Ildens Luer meje som en Le, I, 58, 4. Indra siger: „hvad gør mig to eller tre: en hel Flok tærsker jeg som Neg paa Loen,“ X, 48, 4. De vise vælge deres Ord som sigtede de Korn gennem Soldet, X, 71, 2. Fyld Guden med Offerdrik som Skæppen [ūrdara et Kornmaal] med Korn, II, 14, 11, o. s. v. Der tales om at opmaale en Ager I, 110, 5; — om kunstige Ledninger, som synes at have ført Vand til Markerne, VII, 49, 2; ogsaa særlig Bondehymne findes IV, 57, f. Eks. St. 6: „o rige Fure, dig ære vi, at du maa bære Frugt for os.“ Afgørende for Agerbrugets Stilling som Hovederhverv er imidlertid følgende Steder: „Lad Ploven gaa, saa giver den Føde,“ X, 117, 7. Efter indtrængende at have skildret Spillets Lidenskab og den Ulykke, Spilleren bringer over sig og sine, siger X, 34, 7:

Spil ej med Tærninger, *men pløj din Ager.*
Vær glad ved det den giver, kald det meget:
Der vil Du, Spiller, *vinde Køer* og Hustru.

X, 146, 6 fremhæves det at Skovens Dæmon har sin Føde, skønt hun ikke driver Agerbrug. Slige Udtryk var dog umulige, hvis Folket levede som Nomader. Den Betydning Smørret har som Offergave og Ordets symbolske Brug for Fedme og Rigdom viser tilmed at selve Agerbrugets højeste Spids, Mejeridriften, har været i god Gænge.

Som Agerbruget saa Haandværket. En Ytring, der slaaende viser os Haandværkets Stilling i Oldtiden, har vi i Odysseen, hvor Bejlerne bebrejde Eumaios at han trækker Tiggere til Huset. „Saa dum er jeg da ikke,“ svarer han, „at jeg skulde lede efter Folk, som kun er os

til Plage. Nej. indbyder man Nogen, saa er det en Mand, som kan gøre Nytte ved sin Gerning, en Præst, en Bygmester, en Læge eller Sanger.“ Flere selvstændige Erhverv, hvis Dyrkere man maa søge udenfor Huset, veed han altsaa ikke at nævne, ikke fordi man paa hans Tid jo havde baade Smede og Snedkere og meget andet, men fordi enhver større Gaard var forsynet med sligt: Enhver der kunde styre en Plov og føre en Le, var ogsaa fortrolig med Baandkniv og Tang, som det endnu er Tilfældet i afsides Egne paa Landet. Betænker man dette og tillige hvor ringe Anledning der er, til i Psalmer at tale om Haandværk, saa er det en uventet Rigdom paa Arbejdere og Genstande fra dette Omraade, vi finder nævnede. Selve Fortegnelsen kan man efterse hos Zimmer eller mere samlet og anskueligere hos Muir V, 461—2, 464—6; her fremhæver jeg blot Eet — det næsten utrolige, at vi endogsaa støder paa en Barber (X, 142, 4; VI, 6, 4). En Barber i Rig-Veda! Og det medens vi endnu den Dag i Dag hos os end sige i Sverig-Norge udenfor Stæderne kan berejse Hundreder af Kvadratmile uden at træffe paa noget saa overdaadigt. Hvorpaa ses det ved første Blik, at vore Værelser tilhøre forfinede Kulturmennesker? Paa det der er tilovers, paa al vor overflødige Luksus, ikke mindst paa det ligefremme Nips [Nips var ogsaa dengang Husmoderens Stolthed X, 86, 5]. Men lige saa betegnende er det til visse at en Mand paa Vedatiden kunde leve af at rage sin Næste, finde sit Livs Gerning i saa lidet et Pyntearbejde. End ikke over denne lille Tue kan Læren om Rig-Vedas Primitivitet køre uden Fare for Grøften.

For øvrigt synes de at have levet i mindre og større, aabne og befæstede Landsbyer, delte i mange Stammer, med Smaakonger eller herskende Adel, med noget mindre udviklede Samfundsforhold end man efter det foregaaende kunde ventet. De *synes* at have gjort det — saaledes

staar det nemlig at læse i de Hymner der taler, men hvad der ligger bagved de langt flere som tier, det er en anden Sag, og her kan det have sin Betydning at spørge: *hvor* ere da disse Hymner skrevne.

Som bekendt tror man i den indiske Litteratur at kunne følge Folkets Indvandring og Udbredelse over Halvøen: Rig-Veda skal vise os dem i Penjab, de senere Vedaer i Bengalen, indtil de i Rāmāyaṇa erobre hele Dekhan, men dette er dog, frygter jeg, en aabenbar Illusion. Ikke at tale om det lidt horrible i en Slutning som denne: et Folks ældste Bog er skrevet i den eller den Provins af dets nuværende Rige, altsaa boede det dengang kun der og har senere bredt sig (hvis vor Litteratur omkring 1800 var overleveret os i Brudstykker fra Oldtiden af, kunde vi med samme Sikkerhed slutte: hos Nordahl Brun og Frimann er Sprogformen ældst, dengang var det danske Folk altsaa endnu kun naaet til Norge, Øhlenschlægers Naturskildringer viser, at vi paa hans Tid har erobret Sjælland, og med Steen Blicher er Jylland aabenbart blevet Hovedlandet), ikke at tale om det — hvad staar der saa egenligt i Rig-Veda? At dens allerfleste stedlige Data viser hen til Penjab, det er uimodsigeligt, men nu veed vi jo ogsaa at den ret ofte nævner Yamuna og Ganges, ja endnu østligere Bifloder til og Folk Syd for Ganges og den gør det vel at mærke til Dels netop i sine Penjabhymner og taler om disse Egne som beboede ikke af Fremmede men af dens eget Folk (X, 75, 5; V, 52, 17 (!); III, 23, 4; VII, 18, 19; VI, 45, 31; IV, 30, 18, etc.; III, 53, 14). I Stedet for med Møje og Besvær at passe dette ind i Vandreteorien, er det da langt naturligere at antage at Bebyggelsesforholdene dengang vare de samme som nu, i hvert Fald er der intet i Rig-Veda som forbyder os at gøre det. Og udenfor Rig-Veda er der en Fylde af Kendsgerninger som forbyder os at gøre noget som helst andet. Hvis der efter

at en stor Del af Rig-Vedahymnerne vare skrevne, altsaa efter at Folket havde faaet en Litteratur og en særlig Stand til at dyrke og bevare den, hvis der derefter var sket en saadan Folkevandring i største Stil, en Erobring af saa vældigt et Rige som Sletterne om Ganges, saa maatte vi dog i den nærmest paafølgende Litteratur finde et eller andet Spor deraf, Minder om de Kampe, der fandt Sted, de Helte, som bragte Sejren hjem, og da vi end ikke finder det svageste Spor[1]), tør vi roligt slutte, at det hele Erobringstog er en lærd Drøm. Dernæst møder der os i de senere Vedaer en rent moderne Kultur, med en saa gennemført Arbejdsdeling, et saa rigt nuanceret System af Kaster og Blandingskaster, at vi tvinges til at forudsætte lange Tiders fredelig Udvikling, og ikke tør tænke paa et Folk, siddende paa ny Jord, vundet med Sværd i Haand. Føj saa hertil alle de ydre Fakta: de dravidiske Sprogs Forhold til de nordindiske, som ikke i mindste Maade taler for en sammenhængende Urbefolkning, sprængt af Indvandrerne, de ældste historiske Efter-

---

1) „Men Videgha Māthava!“ Ja langt om længe i Satapathabrāhmana (I, 4, 1, 10—20 (25)), skal endelig Sagnets Kildespring bryde frem. Denne snurrige Legende (Ilden (Agni, Ildguden) har taget Plads i Kong Videghas Mund. Saa længe man kun priser dens Skønhed og Magt, bliver den roligt siddende, men i samme Øjeblik man nævner Ordet Smør (Offergaven til Ilden), springer den ud og løber saa fra Vest mod Øst, fulgt af Konge og Brahman) den vil imidlertid i første Linie kun (l. c. 20, 25) forherlige den tredje Sāmidhenī-Strofes Magt over Guden (her forekommer nemlig Ordet Smør), dernæst vise, hvorledes den ydre Kultur udbreder sig sammen med Præstedømmet og dets Agnidyrkelse (Landet bliver først opdyrket, hvor Agni har brændt over Floderne (nadīr atidadāha)) og endelig maaske kun til Ære for Lydligheden, bringe det østlige Videha-Folk i Forbindelse med Sagnhelten Videgha fra Sarasvatī. Under intet af disse Synspunkter kan den støtte *Folkets* Vandring mod Øst, hvor naturligt det end er at man under den herskende Vandreteoris Tryk har opfattet den saaledes.

retninger fra Vestlandene, som i al deres Sparsomhed tyder paa Indogermaner over hele Halvøen, saa mange af de senere indiske Skrifters lige saa snevre geografiske Horizont o. s. v. Vel er det fortryllende at lytte til de klangfulde filologiske Fløjtespil under Vandreteoriens ærværdige Skygger, men de kedelige Fakta, de løber og skriger midt i Harmonierne.

Gaa vi altsaa ud fra at Inderne ogsaa paa Veda-Tiden boede i Indien, saa har vi følgende Kendsgerninger at regne med. 1. Rig-Veda er hele Folkets hellige Skrift. 2. En stor Del af dens Hymner ere forfattede i Penjab. 3. Penjabs Beboere blev tilbage i Udvikling og betragtes i den senere Litteratur som foragtelige Barbarer, aabenbart først og sidst fordi Præste*standen* hos dem ikke blev afløst af en Præste*kaste* (Mahābh, VIII 2076—7; smlgn Diodors Barber-Kongen XVII, 9). 4. I de seneste af Rig-Vedas Hymner finde vi Kastevæsenet fuldt udpræget og uden for dem i hvert Fald en stærk Tilnærmelse dertil. 5. Rig-Vedas senere Afsnit maa være samtidige med de ældste Partier i de andre Vedaer, særligt i Atharva-Veda. 6. Som ovenfor vist paa et afgørende Hovedpunkt er hele Rig-Veda af eet Stykke, røber en jævn Udvikling, hvor selv de mærkværdigste Yderligheder ere forberedte i det tidligere, Skridt for Skridt; den er i Sprog, Syntaks, Stil, Billeder, Tanke, Tendens een sammenhængende Fremskriden mod eet Maal.

Dette Seksspand trækker aabenbart i to Retninger, baade til og fra Penjab og vil ikke gerne gaa under een Tøjle, men heldigvis ses det da, hvor det *ikke* kan nytte at styre hen. At Rig-Veda skulde være afsluttet i Penjab og derfra have bredt sig, færdig som den foreligger nu, det er umuligt, det ses af 3, 4 og 5, og derom er vel alle enige. Men lige saa umulig er den hidtidige Opfattelse, at Rig-Veda er forfattet i Penjab og kun samlet og redigeret i Østlandene, med Tilføjelse af en Del østlige

Hymner, særligt i tiende Bog, det forbydes af 6 sammenholdt med 3, 4, 5. Saa veed jeg kun een Udvej tilbage, nemlig at tænke os Sagen saaledes. Engang er Penjab gaaet i Spidsen for den aandelige Udvikling og Frugten af dette religiøse og æstetiske Opsving, en Række sideordnede Grupper af Hymner, har saa bredt sig over hele Folket, som al god Digtning til alle Tider gør det. Da Præstestanden i „Midtlandet“ og ved Ganges mere og mere tog Styret i sine Hænder, blev disse Penjab Hymner, ved den mundtlige Overlevering læmpede efter de østligere Egnes Dialekt og Tankegang, Udgangspunktet og det litterære Forbillede for den nye religiøse Digtning gennem Aarhundreder, og selvfølgeligt fik de, da Brahmanerne vare naaede saa vidt, at de følte Trang til en ensartet Liturgi, som de ældste og helligste Plads ved Siden af de af de senere Digte som havde bestaaet Tidens Ildprøve, for forøgede med enkelte nye samtidige Hymner at udgøre Gudstjenestens blivende Norm, og det er Rig-Veda. Ogsaa saaledes bliver der Vanskeligheder nok tilbage, men mig synes det umuligt paa anden Maade at forene Rig-Vedas Ensartethed med dens utvivlsomt dobbelte stedlige Oprindelse. At der forholdsvist er saa faa stedlige Data fra Gangesegnene (mangle gør de ingenlunde) det ligger i Sagens Natur; det var med den overleverede Sum af Ideer og ikke med ydre Indtryk, den voksende Præstestands lærde Skoledigtning havde at regne.

Staar dette Prøve, vilde vi her som ovenfor nævnt (S. 13) have et nyt Hjælpemiddel til at sondre mellem ældre og senere Digte i Rig-Veda, idet vi kunde dele Hymnerne i østlige og oprindeligt vestlige, og udskille alle de, der bestemt viste hen til Penjab som de ældste. Selvfølgeligt vilde det kun være eet Synspunkt mellem flere og lige saa lidt som de andre Hensyn til Indhold, Stil, Verseform og Sprog vilde det for sig give faste Resultater, thi netop paa dette Omraade kunde unge Forfattere ikke

blot ved bevidst Efterligning men rent uvikaarligt, blot ved at benytte de givne æstetiske Midler komne til at male med gammel Farve. Hvis vi f. Eks., fra vor religiøse Digtning alene, skulde bestemme Danmarks Natur og Kulturforhold, vilde Løven rimeligvis blive det vigtigste af vore vilde Dyr, Palmen Skovtræ, og vore Krigere vise sig væbnede med Pil, Bue og Skjold o. s. v. Med tilbørlig Forsigtighed tror jeg dog den østlig-vestlige Sondring kunde gøre god Nytte ved dette saa overvættes kildne og vanskelige Inddelingsarbejde.

En udtømmende Skildring af Rig-Vedas Kultur skulde altsaa egenligt give et dobbelt, ja tredobbelt Billede, eet ud fra den ældste mindre Tredjedel af Hymnerne, eet fra den store Gennemsnitsmængde og eet fra de sidste med Redaktionen samtidige — en Opgave som for Øjeblikket vilde være aldeles uløselig. Her og for vort Forehavende er det nok at vide, at vi overalt i Rig-Veda møde Samfundsforhold, rigt nok udviklede til at bære en lærd Stand, fremkalde Mænd, hvis Livsopgave det var at værne om og forøge Folkets aandelige Eje.

Ved Siden af de direkte Beviser herfor er der naturligvis endnu flere indirekte; jeg skal til Slutning fremhæve et eneste, særligt slaaende, den vakre lille Sang til araṇyāni, et Skovvæsen, paa det nøjeste svarende til Nordens Ellefolk, Huldre, skogsrå:

X, 146, 1. Skovfrue i din Ensomhed
Det er jo som du borte blev;
Saa spørg dig dog til Byen frem,
Kan du ej blive bange her?

2. Naar Skovens Konge brøler hæst
Og læsker sig ved Bækkens Strøm,
Der risler som med Cymbler hen[1]),
Da fryder Skovens Frue sig.

[1]) Altsaa ved Aften, naar Vandene risle dobbelt hørligt gennem Skoven og Tigeren brølende søger til Floden for at drikke. El-

3. Da tror man Køer gaa paa Græs
Og Huse tror man at man ser
Og Vognhjul knirker, men det er
Skovfruen kun ved Aftentid.

4. Der kalder En jo paa sin Ko —
— Og der er En som hugger Ved —
— Der skreg det højt — saa synes den,
Som gaar ved Kvæld i Skovens Dyb.

5. Skovfruen vist ej gør Fortræd,
Naar ingen ellers vil os ondt;
Man spise kan den søde Frugt
Og hvile sig som man har Lyst.

6. Skovfruen Vildtets Moder er,
Hun ejer krydret Salves Duft,
Hun uden Plov har Spise nok, —
Til hendes Ære er min Sang.

Skovaander som ved Lyd og Syn gække den vandrende findes i alle Landes Folketro, men det betegnende her er den rent æstetiske Opfattelse. For Bonden, Hyrden og Jægeren herske disse Væsener over Vildtet og Skovgræsset, og man maa for enhver Pris undgaa deres Vrede, hvis man vil have Udbytte af Skoven. Endnu ind i dette Aarhundrede ofrede man til dem i nordiske og slaviske Lande, i enkelte Egne i Rusland gav man dem en Ko hvert Foraar, naar Kvæget dreves ud. De ere overalt meget farlige: de kunne malke, splitte, dræbe Kvæget, forgøre Jægerens Vaaben, forvilde ja dræbe den vandrende, og i Indien med dets Overflod paa Rovdyr og Slanger (1876 døde i Bengalen alene 11,406 Mennesker af Slange-

lers oversætter alle omtrent som Grassman: „naar Uglen tuder og Papagøjen svarer, flyvende som med Cymblers Takt," men da vṛsharava „den der har et Brøl som en Tyr" dog snarere tyder paa en Tiger end en Ugle, da upa av betyder at fortriske og ikke at svare og dhāv at flyde og ikke at flyve og da ingen veed hvad ciccika skal sige, foretrækker jeg ovenstaaende Gætning, skønt næppe heller den er den rette.

bid) maa denne Side nødvendigt være traadt stærkt frem. Dog vor Forfatter veed intet om alt dette; han er et aabenbart Bymenneske, som ikke har andet med Skoven at gøre end at gøre Skovture, ham er den et Sted, hvor man ligger i det grønne, hviler sig og spiser Bær og nyder og symboliserer de mange nye sælsomme Indtryk, og som ægte Skønaand, med Selskabsmenneskets karakteristiske Sky for at være alene, faar han saa det fortvivlede Indfald, at Skovensomheden dog engang imellem kunde tage til Byen, naturligvis for at adsprede sig i Hofdamernes og Skønaandernes Kreds. Digtet er smukt, i Originalen udmærket elegant, men i højeste Grad æstetisk og overflyvende.

Stil saa denne Skovlyrik sammen med den rolige Ironi i den tidligere anførte Skabelseshymne (S. 35) og indrøm saa, at Rig-Veda i hvert Fald udmunder i en rent moderne Kultur med afstængt Videnskab, Byliv og Studiedigtning.

II.

Agni.

Der er et Fortrin ved Rig-Veda, som allerede Roth og som de senere komparative Mythologer atter og atter have fremhævet, nemlig dens Gennemsigtighed. Medens de nordiske og græske Guders Væsen ofte er dunkelt, saa man ikke har kunnet enes om deres oprindelige Naturbetydning eller endog nægtet, at de havde en saadan, saa siges det i Rig-Veda med rene Ord, at det er Solen, Vinden eller Morgenrøden, der her tilbedes som Guder. Vi vil senere se, at denne Paastand som de fleste komparative er betydeligt skæv, men hvad Agni angaar har de fuldstændig Ret. Ordet Agni betyder Ilden og Ildens Gud, det er selve det skinnende Baal med dets Røghvirvler, der anskues som den lysende Gud med Flammer til Haar, med Røgens Banner, Guden, som tændes af Menneskene, som bor i Husene og sidder paa Alteret [1]). Ikke at tale om de ret talrige, aldeles utvetydige Skildringer af den brændende Gud, og de utallige enkelte Tillægsord, der betegne ham som saadan, saa træffe vi hist og her Vendinger, der med den djærveste Realisme

---

[1]) III, 14, 1; VIII, 44, 10; II, 10, 1; I, 140, 1 etc., etc. (VI, 52, 17).

synes at gøre selve den Ild, der i Øjeblikket tændes, til eet med Guden:

Nu Agni vækket blev ved Folkets Brænde (V, 1, 1),

ret som om han sov til Folk gjorde Ild paa; eller „vi styrke dig med Brændsel“ (I, 94, 3) eller den Mand som bringer dig Brænde, ham er du en Beskytter og Frelser (VIII 19, 5, 14 og oftere), o. s. v.

Om ellers nogetsteds havde Rig-Veda her Lejlighed til at vise sin primitive Karakter, give os det mythiske Afbillede af Ildens for et Naturfolk saa gennemgribende Betydning. For dem var Ilden Hjemmet, det der først gjorde deres simple Hytter beboelige, den svarede saa omtrent til alt hvad vi kalde Hygge og Comfort. De tilbragte en meget stor Del af deres Liv foran Ilden og den var en Husfælle, som krævede stadig Opmærksomhed; gik den ud, maatte der laanes en Brand, maaske langt borte fra, eller samles Mennesker og Redskaber for med stort Besvær at gnide den frem; og selv om man allerede besad et af de mange sindrige Hjælpemidler, hvormed vi nu se Naturfolkene lette sig dette Arbejde, saa blev det at Luen brød frem af Træet dog stadigt et forholdsvist sjældent og spændende Syn og i hvert Fald saa ofte der skulde tændes Ild til religiøst Brug, maatte det ske paa den gamle besværlige men hellige Vis[1]). Dernæst var Ilden for dem alt hvad vi nu kalde Varme og Lys; Luen tjente dem som Lampen os, og hvad mere er, Nætterne igennem værnede den dem og deres Hjorder mod vilde Dyr og beskyttede dem, hvad der var endnu vigtigere, mod den Hærskare af fjendtlige Aander, hvormed

[1]) Endnu i forrige, ja i dette Aarhundrede og det i saa fremskredne Lande som Tyskland (Hannover 1828) og England (1836) gned Landbefolkningen paa Oldtidens Vis Ilden frem af to Træstykker, naar den skulde benyttes i overtroisk Øjemed, som Lægemiddel ved Kvægpest.

deres Fantasi befolkede Mørket. Videre var Ilden den store Kok, det store, ja næsten eneste Middel til at gøre deres Spiser velsmagende eller blot brugelige. Endelig var Ilden dengang det eneste Stykke Natur, Mennesket havde gjort sig underdanig og hvis hemmelighedsfulde Kræfter man mere og mere søgte at udnytte; den svarede til Nutidens hele Rigdom paa Maskiner og Opfindelser, til alt hvad vi kalde Menneskeaandens Herredømme over Naturen, den maa dengang have vakt samme Følelse, samme Interesse som Dampen for nogle Aartier siden eller Elektriciteten nu. Ved Ilden hulede de den spaltede Træstamme til Baad og Ilden gjorde her i Timer hvad Haanden næppe formaaede i Maaneder. I Ilden hærdede de Træspydets Od og bøjede hvad de behøvede af Krumtræer. Og om de end ikke selv vare Pottemagere og Smede, saa kendte de dog fra Rejser og vandrende Handelsmænd dette vidunderlige, at den samme Ild smeltede Metallerne og hærdede Leret, gjorde de haarde Malme bløde og det bløde Ler haardt, saa man kunde forme dem saa rigt og mangfoldigt man vilde, til Redskab og Vaaben. Paa en Tid, hvor Naturens Kræfter umiddelbart opfattedes som levende og personlige, var her til visse Stof, stort og selvskrevet Stof til Mythedannelse.

Det er da heller ikke som var Rig-Veda for optaget af de andre Guder til ret at sætte os ind i sin Opfattelse af Agni. Tværtimod, næstefter Indra er Agni den til hvem det største Antal Hymner er rettede, og af alle Rig-Vedas Guder er han maaske den, som besynges med størst Begejstring og Inderlighed. Jeg tænker mindre paa enkelte Ytringer som „Broder Agni“ (VI, 51, 5, VIII, 43, 16 etc.), „du vor Agni“ (VIII, 39, 10 etc.), eller

O Agni, du vort Forsyn, du vor Fader er.
Du giver Liv os, *Tvillinger vi er med dig* I 31, 10, etc.,

eller Anslag som X, 142, 1

O Agni, jeg der synger her, jeg er jo din,
O Kraftens Søn, der intet andet Venskab er o. s. v, o. s. v.,

thi lignende Steder findes, om end sjældnere, ogsaa om andre Guder, end paa den Tone, der gaar gennem de fleste af disse Sange; her og i Asvinā-Hymnerne synes der mig at være større Varme og Hjertelighed end noget andetsteds i Rig-Veda. Det synes mig at træde frem selv i den pragtfulde Retorik, den gyldne Strøm af Billeder, hvormed han fejres i de karakteristiske Parasara-Hymner, f. Eks.

Saa kær som Rigdom som Solens Straaler
Som Liv og Aande som Søn for Fader,
Han Brændslet følger som Falken Byttet
Som Koen Græsset og lyser vidthen.

Som Hjemmets Stue han Glæde rummer
Som moden Bygmark den Sejerherre,
Som mægtig Digter af Folket æret
Som elsket Ganger han Styrke giver I, 66, 1—2,

eller det saa skønne Billede I, 69, 3:

Som Barn i Stuen hans Lue fryder.

Lad os da se, hvad Rig-Veda har at fortælle os om

Agni som Arnens Ild.

Naturligvis siges det atter og atter at Agni er den huslige (damūnas, damya, durya, visya), den huskære, som bor i Husene (duroṇayu, duroṇasad) og som *altid* er hjemme (aproshivas); hans Plads er blevet ham an-

[1]) Originalen har som „broget“ Rigdom hvad jeg ikke har faaet Plads til; man er nødt til at indskyde et „saa kær“ (eller „saa skøn“) for at faa det frem, at de første fire Sammenligningsled danne en Række for sig.

vist hos Menneskene (III, 5, 3; IV, 2, 12 etc.) og nu sidder den udødelige i Husene som de dødeliges Konge (III 1, 18); hans staaende Ærestitel er Husherren, Stammens Herre (gṛhapati, viṣpati, dampati, sadaspati, viṣām gopā, jyeshtḥa dameshu etc.) „alle Stammers fælles Husherre (I, 127, 8)

den Folkets Folkeven han bor hos Folk for Folk (X, 91, 2);

han er hos *alle* Mennesker (viṣvacarshaṇi, viṣvakṛshṭi, pāñcajanya, saptamānusha), paa ham tænke, til ham ofre alle som have faste Boliger (VIII, 43, 18, 29) etc. in infinitum. Man vil allerede se at Udtrykkene ere ligesaa frodige som Tanken er fattig. Det er i Virkeligheden lutter Tautologier, retorisk Pynt, religiøst lige saa betydningsløse som de endnu hyppigere og rigere varierede Udtryk for Agni som den lyse skinnende glødende etc.

Som den huslige er han „Menneskets Gæst" („Mændenes Sol" I, 146, 4); det er et ligesaa smukt som træffende Billede, han er jo den eneste af Guderne som bor i vore Huse, og det synes mig her ret at træde frem, hvor følgerig denne Forestilling om Husets Gud etisk og religiøst kunde være for det daglige Liv og Familielivet, men her er det blevet ved det blotte Billede.

Og dette saare tarvelige er i Virkeligheden alt! Nu have vi kun at tilføje, hvad Rig-Veda ikke siger.

Om Agni som den guddommelige Kunstner og Haandværker ikke et Ord. Zimmers Forsøg (Altind. Leben S. 55—6) paa at finde en Agni-Hephaistos i X, 105, 6—7, er dog altfor urimeligt. For det første staar der ikke at Agni formede Lynet, og selv om det stod der, er det som Offergud at Agni hele Rig-Veda igennem giver Guderne Udødelighed, Styrke o. s. v., og det er som saadan og ikke som Smed at han X, 52, 5 lægger Lynet i Tordengudens Haand.

Om Agni som Huslivets og Familielivets Gud ikke et Ord. Vel hedder det V. 3, 2:

Dig som den rette Ven med Køer de salve,
Naar du forliger de to Ægtefæller [dampati],

og Ludvig (IV, 328) tænker her paa Agni som Ægteskabsgud, men dette Udtryk kan dog ikke skilles fra det i samme Strofe umiddelbart forudgaaende:

Aryaman er du, naar du, guddomsstærke,
Bringer de unge Pigers skjulte Væsen [1]),

og hermed er vi som enhver Kender veed inde paa et at Rig-Vedas Hovedtemaer. Ligegyldigt om de unge Piger her betyde Lys (som II, 15, 7 „fordi Indra kendte de unge Pigers hemmelige Skjul, — stod Solen op“, Pigerne altsaa Morgenrøderne, Lyset) eller Vande og om Ægtefællerne er Himmel og Jord eller ikke, nok er det at vi staa midt i Naturmythologien, milevidt borte fra Stue og Arne.

Om Ildens Betydning for Ernæringen ikke et Ord, og det i Rig-Veda, som synger Hymner til Spisen (anna) og atter og atter beder, giv os Føde, giv os Næring, „fyld vor Bug“ [2]). Atter her er der et eneste Sted hvor dennegang Bergaigne (I, 11) vil finde det udtrykt, X, 27, 18. Strofen saa vel som den hele Sammenhæng er saare dunkel (Bergaigne meddeler ikke sin Oversættelse), men det synes dog, at

---

[1]) Baade Grassmann og Ludwig forbinder hver paa sin Vis „de unge Pigers“ (kanīnam) med „du er“, men det er dog at gøre altfor stærkt Brud paa den her saa ligefremme og klare Sætningsbygning. Ven eller Mitra? smlgn IV, 6, 7.

[2]) Styrk os, fyld i, giv dygtigt til,
Ja kvik os op og fyld vor Bug,
Her Pūshan faar du Kraft dertil,

ved den rigelige Offergave nemlig, som Guden saa ogsaa skal betale. Det er Principet do ut des, paa Dansk: det kommer igen, sa'e Bonden, han gav sin So Flæsk.

Scenen her som i V, 29, 7 (de eneste Steder i Rig-Veda, hvor Agni koger (I, 68, 1?) uden da som Offerild II, 1, 14) maa være paa Uvejrshimlen eller i Gudernes Verden og ikke i Køkkenet — Agni kaldes oftere ṣīra, hvad Ludwig aldeles vilkaarligt gengiver ved „han der koger mør“; den staaende Formel ṣīra pavakaṣocis, „den hede Agni med de klare Flammer“ bruges overalt som blot hædrende Beskrivelse og saaledes forbindes ogsaa ṣīraṣocis (VIII, 60, 10 (14) med darṣata, „den skønne med de hede Flammer“; det er Udtryk for at Agni er smuk og ikke for at han er Kok.

Som man vil se har selv de bedste Kendere af Rig-Veda paa ethvert af disse Punkter kun formaaet at fremdrage et ganske enkelt, tilmed mere end tvivlsomt Sted. Selv om deres Bevisførelse nu var ligesaa tvingende som den er omtvistelig og selv om der endnu lod sig føje enkelte lignende Ytringer til, saa vilde det i denne Sammenhæng være ligegyldigt. Det vi ventede, var jo ikke en enkelt dunkel Antydning, kastet hen i en Krog som man kaster et afgnavet Ben til en Hund, men en aaben formel Anerkendelse af Gudens daglige uundværlige Velgerninger. Men det findes ikke i Rig-Veda og vil aldrig nogensinde lade sig paavise.

Endnu mere betegnende er følgende. At Agni lyser i Mørket omtales meget ofte:

Paa Lysets Vogn han skinner, Mørket dræber han (I, 140, 1).

Din Lue, *den* de dække ej med Mørke (IV, 6, 6).

Saasnart han fødes, Vidderne han fylder
med fjernt-set Lys, han der har sorte Veje;
Ogsaa igennem Nattens store Mørke
Saas han den klare skinne med sin Lue (VI, 10, 4).

Han begge Verdener fylder med sit Straaleskær,
Med Røg til Himlen iler han;

Igennem Mørket, i den dybe Nat, han ses,
I sorten Nat den røde Tyr (VI, 48, 6).

Er du end fjern, som Lynet dog du skinner hid,
Ogsaa den blinde Nat den gennemskuer du (I, 94, 7).

Hvor fjernt vi staar, sit Banner dog
For os i Natten løfter han (V, 7, 4).

Sin Glans som Sværdets blanke Eg[1]) han hvæsser,
Som Nattens Bud i Lys han fremad glider,
Sidder som Fugl i Træ, mens rapt han flyver[2]) (VI, 3, 5);

i X, 3 beskæftiger hele fire Strofer sig med Agnis Sejer over Mørket:

Har han med Glans den sorte Hind besejret (2) etc.,

og lignende findes rundt om[3]); karakteristisk tiras tamāṅsi darṣatah, „skøn er han at se gennem Mørket (III, 27, 13; VIII, 63, 5). Det er til Dels meget smukke Vers, men det Afgørende er, at Luens praktiske Betydning som lysende og beskyttende paa disse saa talrige og udførlige Steder ikke nævnes en eneste Gang med et eneste Ord. Naturligvis beskytter Agni som alle Guder sine Tilbedere og siges ogsaa at gøre det med sine Luer, de ubedragelige, altid vaagne Vogtere etc., eller han bedes om at svide alle menneskelige og dæmoniske Fjender bort (Hovedstedet er det hele Digt X, 87, forøvrigt oftere), men det er som Ofrets Ild, han gør det. Det er ikke Ilden men Solen, og skønt baade Agni og Indra føre Morgensolen frem, er det ikke Agni men Indra, der har det egenlige Arbejde med at drive Nattespøgelserne bort. Den natlige Ild er for de vediske Skønaander et kært

[1]) Denne Betydning af dhārā er dog ret tvivlsom.
[2]) Luen bliver jo i Brændslet, medens dens Lys breder sig til alle Sider.
[3]) IV, 11, 1; V, 1, 2; VI, 3, 6; VII, 9, 2 etc. etc.

æstetisk Tema; det er smukt at se Luen i Mørke, og det er smukt at skrive derom, og det er alt. Tilmed er det uafbrudt Offerilden, som den tændes ved Daggry, før Solen staar op, de sysle med; det er Indtryk fra deres egen daglige Gerning, de besynge.

Der er eller synes i Rig-Veda at være en Række Strofer[1]), som skildre Ildens Magt, hvorledes den hærgende breder sig over hele Jordstrækninger etc. Rimeligvis har man i Indien som endnu for faa Aar siden i Sverrig og som ved ethvert primitivt Agerbrug benyttet Ilden i Skov og Krat, for at rydde til Græs og gøde til Korn, saa Digterne herfra har hentet Motivet til disse Billeder, og det var kun naturligt, om det stadigt blev fremhævet som en af Agnis store og gode Gerninger, at han skaffede Ager og Høst. Ludwig har taget Ordet herfor, men de fleste af de Steder, han nævner, hører næppe herhen, og de to eneste, der synes mig at kunne være Tale om (II, 4, 7 og X, 142, 3), ere meget dunkle og tvivlsomme og indeholde i bedste Fald kun en flygtig Hentydning, Det er tilmed ved disse Skildringer ikke let at sige, hvad der gælder Ofrets Lue, og hvad der gælder den virkelige Skov- og Steppebrand. I, 58, 4 f. Eks. havde man hidtil forstaaet omtrent saaledes:

Vinddrevet han i Krattet hæftigt breder sig,
Hans Tunger knitre, ned de meje som en Le,
Naar graadig Træerne du knuger som en Tyr,
Sort er dit Spor, Uældede! din Bølge lys,

men efter Pischels (II, S. 111) udmærket smukke og skarpsindige Tolkning af sṛṇyā er det ikke Luens Tunger, der sammenlignes med en Le, juhū betyder her som altid Ske, det er Offerskeen, der er leformig, og det er det fra

---

[1]) Hovedsteder I, 58, 4, 5; 65, 8; 148, 4; II, 4, 6—7; IV, 7, 10—11; V, 7, 7; VI, 6, 4—6; 12, 5 o. s. v.

Skeen i Ilden dryppede Smør, der volder det hele Rabalder. Man maa forstaa „Krattet" (Grenebrændet) og „Træerne" som Græsset og Brændet og ligeledes i I, 65, 8:

> Han mejer Jordens Haar, naar han drevet
> Af Vinden breder sig ud i Skoven,

forstaa „Jordens Haar" om Græsset og sætte „Brændet" for Skoven. Det er svært at tro, at Ilden kan staa paa Alteret og „rage, barbere Jorden" (VI, 6, 4; X, 142, 4) og særligt det sidste Sted (næppe i VI, 6) kan man være i Tvivl, men vist er det, at hele Strofer, ja Digte (som VI, 6) igennem er det Offerilden, der fejres med de dristigste Billeder, siges ikke blot at styrte sig over Brændslet som en Tyr, at tumle sig som en Hingst paa Græsgangen, som Kvæg, der græsser frit, naar Vogteren er borte, men at spænde sine sorte vinddrevne Heste for Vognen, og udtrykkeligt „naar Vinden vifter ind i dens Flamme (I, 148, 4; VII, 3, 2; etc) at brede sig over Jorden, at følge Jorden, at flyve, ile, lade alt sort efter sig etc., den „løber som en flygtende Tyv", dens „Tunge flyver fremad som Krigerens Pil i Slaget", den „tordner hen over Jordens Rygge" etc. Offerildens stille Kamp med Brændslet udmales med Skov- og Steppebrandens fulde Billedpragt. Atter her er det æstetiske Præg, denne stadige Fordybelse i Offerilden, og denne Fjernhed fra det virkelige Liv stærkt betegnende, og paa sin Vis er det ganske konsekvent. Som Ofrets Ild er Agnis Indflydelse paa den hele Verdensorden saa overvældende, at det ved Siden heraf helt forsvinder, om Digteren maaske Aaret igennem har levet af Brød fra en Ager, som Hverdagslivets Agni (agniḥ laukikaḥ) har aabnet og næret med Aske.

Besinder man sig endnu engang paa Ildens Betydning for et Naturfolk, synes alt dette mig uimodsigeligt at stemple Rig-Veda som sen, at vise os en allerede rig Kultur, hvor den umiddelbare Kamp for Livet, det daglige mate-

rielle Besvær, forlængst er overladt til Tyende og tredje Stand. Lys og Varme er blevet Tjenestepigens Sag, og til Arnens og Værkstedets Lue, til Hyrdens natlige Baal og Bondens Skovild har de Dannede og Styrende intet andet Forhold end at nyde Frugterne og ved Lejlighed modtage et æstetisk Indtryk derfra. Og det giver os tillige et Vink om den indiske Aands Udviklingsgang. Paa intet af Indiens saa rige religiøse Stadier, fra Rig-Veda til nu, har Ilden udviklet sig til en Vølund, en Hephaistos eller Hestia, og den kunde det ikke, fordi Udviklingen ensidigt laa i de Studeredes Haand og fordi al Ildens Herlighed for dem var koncentreret i Offerets Ild, fordi de Ledende og Tænkende allerede paa Rig-Vedas Tid stillede sig ligegyldigt og afvisende til selv de rigeste Motiver fra det praktiske Liv. Selv den Dyrkelse, Agni sikkert ogsaa dengang har nydt som Husild, gaar Rig-Veda fornemt forbi.

Mærkeligt er det, at vi hos Perserne i den saa meget senere og ellers saa tørre Zendavesta lejlighedsvist finde Ilden omtalt i en langt hjerteligere, folkeligere, naivere Tone. Selvfølgeligt er Forskrifter som at man skal vaske sine Hænder, før man lægger Brænde paa Ilden etc., meget sene Udtryk for den specielle persiske Ildtilbedelse, men i den Maade, hvorpaa Ilden her føler og taler og lever sammen med Husets Beboere, har vi dog en dæmpet Genklang af ægte Oldtids Tankesæt. Ilden ængstes for ikke at have Brændsel nok Natten igennem, og saa kalder den paa Husfaderen: „Staa op, du Husets Herre, bind dit Bælte, vask dine Hænder, tag Brændsel og bring mig, at jeg kan brænde klart; de onde Aander komme for at slukke mit Liv.“ Ogsaa guddommelige Kræfter træde til: Ilden kalder tilsidst paa Sraosha (Offertjenestens Gud) og han igen paa „den forudseende Fugl,“ der saa vækker Menneskene. Men den gule langhaandede Bushyasta vil paa ny dysse alt Levende i Søvn: „Sov,“ synger hun,

„bliv ved at sove, Tiden er ikke kommet endnu" (eller Yt. XXII, 42: „Sov, o Syndere! sov og lev i Synd"). Det er et helt lille Drama, og som vi saa Vedadigterne øse deres Vrede ud over enhver, som sov fra Gudstjenesten om Morgenen, saaledes lokkes Folk her til at staa op og passe Ilden, der loves dem ikke mindre end det evige Liv. „Og af To, der sove sammen, siger den ene til den anden: „Staa op! Hanen kalder!" Og den af de to, som først staar op, han skal komme først i Himmerig, og den af de to, som først med rene Hænder lægger rent Brænde paa Ilden, ham skal Ilden velsigne med disse Ord; „Gid Hjorder af Kvæg maa trives for dig og Rigdom paa Sønner. Gid dit Sind, gid din Sjæl maa naa, hvad den ønsker, og du leve i din Sjæls Glæde alle dit Livs Dage" . . . Ja, Ahura Mazda (den højeste Gud) skal sige: „. . . dig skal jeg ikke plage med Spørgsmaal, du skal gaa lige ind i Paradis."" Her er det heller ikke glemt, at Ilden koger for os. „Til enhver, for hvem Ilden har kogt hans Davre og Nadver, løfter den sin Stemme og ønsker Offer og Hjælp. Ja, *den ser efter enhvers Hænder*, som gaar forbi, og siger: „Hvad bringer Vennen til sin Ven? Hvad bringer den der kommer og gaar, til den, som staar stille?" Mig synes det, at disse smaa idylliske Husbilleder danne en betegnende og velgørende Modsætning til Rig-Vedas fornemme Retorik.[1])

Hvad staar der da i de vel over otte tusinde Verslinier, Rig-Veda ofrer paa Agni? Ja de skal, siger man, først og fremmest fejre

---

[1]) I meget flygtige Glimt kan man forøvrigt møde lignende midt i Brahmanaernes Nonsens. Saaledes naar Husfaderen, før han vil ofre, skal gaa op og ned mellem sine Ilde, for at de kan vide, „se, nu vil han ofre i os", eller skal vise sig for dem hver Dag, for at de ikke skal miste Tilliden til ham. Ait. brāh. VII, 12.

Agni som Verdensilden,

som Livets og Tilværelsens Princip, særligt som Sol og Lyn. Herom har nu i tre tusinde Aar alle været enige. Allerede de ældste indiske Dogmatikere og Kommentatorer have travlt med deres Lyn-Agni og deres Sol-Agni, og fra dem er det gaaet over til os. Samtlige nyere Oversættere og Fortolkere og Mytologer gaa ud derfra som noget givet og ensidigere og dristigere end nogen anden bygger saa Bergaigne videre derpaa; hele hans store Værk er egenligt et eneste gigantisk Bevis for „la nature ignée de la religion vedique“, for at Agni som Verdensilden ligger bagved alle disse Gudeskikkelser og Tanker. Heri staar han ene, men som sagt ved selve Grundlaget for hans Bygning, — at Agni er Sol og Lyn, og at dette er et Hovedemne for Agnihymnerne —, har ingen søgt at rokke, og dog er det ret tvivlsomt, om Rig-Veda nogetsteds siger dette og aldeles afgjort, at den i hvert Fald kun siger det meget sjeldent, og at det selv indenfor Agnihymnerne ikke spiller synderlig Rolle.

Dette er et vanskeligt Punkt. Enhver der kommer ny til disse dunkle Agnisange, maa nødvendigt begynde med at dele den herskende Mening, og saa er det ikke let at frigøre sig fra en Lære, der med en saa sjælden Enighed støttes af alle Autoriteter og ikke mindst af Bergaignes strømmende Fylde af tilsyneladende afgørende Tekststeder. Og søger man saa at gøre sig fri, møder der et uventet Besvær. Alle — paa Bergaigne nær — betragte Agnis Væren Sol og Lyn som noget selvfølgeligt, noget som et Par Vers hist og her fra var nok til at støtte, saa den, der vil nægte det, maa først selv møjsommeligt samle Beviserne for den Lære, han vil gendrive. Og hvor ere saa Beviserne? Ja, hvor? De sikre ere vanskelige at finde, da de ikke ere til, og de usikre og formentlige ere spredte over hele Rig-Veda, meget tit i Strofer vi endnu ikke kunne oversætte. Man kunde ventet

Hjælp fra Bergaigne, men her som saa ofte er hans Værk vildsommere og uoverskueligere end selve Rig-Veda; han skjuler sine bedste Beviser i de urimeligste Kroge og fordeler og spreder Tekststederne gennem samtlige tre Bind, som vilde han for enhver Pris hindre sig selv og Læseren i at faa klart Overblik. Og er man saa alligevel blevet Herre over det hele Materiale, saa stanses man længe af dette irriterende, at der er Strofer, ja hele Digte, vi, i hvert Fald endnu, med fuld Ret kunne oversætte som var Agni Solen og med lige saa fuld, som var han det ikke, indtil man endeligt lærer at holde sig til det sikre — thi at Agni er Offerilden, det staar fast nok —, og ved at fordybe sig i Digternes Motiver og Verdenssyn umærkeligt faar Spørgsmaalet løst ved at skifte Horizont.

Foreløbigt gælder det altsaa om at skyde Traditionen til Side og spørge Rig-Veda selv, om den mener, at Agni er Sol og Lyn eller ikke. For Overblikkets Skyld skal jeg tage de herhen hørende Steder i Familiebøgerne (II—VIII) for sig, dernæst første Bog og endelig tiende. Først dog et Par Forbemærkninger.

Det hedder ofte om Agni, at han tændes og vokser i Vandenes Skød (apām upasthe), og man tænker derved, at han er Lynet, der fødes i Skyvandene, men „i Vandenes Skød“ (og det dermed enstydige „paa Vandenes Sted“ (apāṃ sadhasthe), „i Vandenes Hus“ (apāṃ duroṇe, apāṃ dame)) er dog næppe andet end et af de mangfoldige Navne paa Offerstedet. Om Soma bruges „i Vandenes Skød“ 3 Gange; i IX, 86, 25 staar det til Overflod jævnsides med et af Alle anerkendt Offernavn (ṛtasya yonau), men naar det hedder, at Somaen „klares til Rus i Vandenes Skød“ (IX, 109, 13), eller „i Vandenes Skød strømmer til Karret, til Rus for Indra“ (IX, 76, 5) eller „klares gennem Sigten, fremskyndet af Bøflerne (Præsterne) i Vandenes Skød“ (IX, 86, 25), saa anbringer man dog bedre Sigten og Karret og Præsten, der byder Guden sin berusende Drik, paa Offerpladsen end i Skyvandene. Om

Agni bruges disse Udtryk noget tiere, ti Gange. Afgørende er III, 25, der i 4 Strofer saa jævnt og ligefremt som muligt taler til Offerilden og saa slutter med denne femte: „o Agni, du tændes i Vandenes Hus, du Anstrengelsens Søn“ (ɔ: „dig, der gnides frem af Mændene“), „og styrker os ved din Hjælp.“ Ligeledes I, 149, 4: naar Offerilden er tændt, lyser den over hele Verden, og saa er Agni „den bedst ofrende Præst paa Vandenes Sted,“ X, 46, 1: „Præsten Agni fødtes; han der sidder hos Mændene, tog Plads i Vandenes Skød“, I, 144, 2: (Præsten Agni træder frem, Offerskeerne kysse ham) da han boede i Vandenes Skød, ammede han der sine Kræfter, I, 67, 10: „naar han har bredt sig i Brændslet, sidder han kyndig i Vandenes Hus,“ og X, 8, 1: „Agnis Lys naaede til selve Himlen, den Bøffel tog Vækst i Vandenes Skød.“ Og saa nødes man til paa samme Maade at forstaa X, 45, 3: „Bøflerne gav Agni Vækst i Vandenes Skød“ og VI, 8, 4 „Bøflerne greb og ærede Agni i Vandenes Skød,“ samt II, 4, 2 og X, 46, 2 (her gør jo den nys citerede forudgaaende Strofe, X, 46, 1, til Overflod Sagen klar), hvor det er Urtidens Præster, der ære ham i Vandenes Skød og paa Vandenes Sted.

Det kan synes paafaldende, at Offeret kaldes Vandenes Skød, og man kunde tænke sig, at Udtrykket fra først af kun har betegnet det Kar, hvori Somasaften flyder ned fra Sigten, for der at tilsættes med Vand — i IX, 76, 5 kan det forstaas saaledes — og saa er blevet overført paa Offeret som Helhed, men det er næppe nødvendigt. Vand og Offer hører sammen hos alle Folk. Den ægyptiske Præst behøvede mange Slags Kar; saa skulde der stænkes af fire Nemes-Krukker, og saa af fire røde Krukker etc. Ved den jødiske Tempelbygning fremhæves det udførligt, hvorledes Salomo gjorde en Vandbeholder, „et støbt Hav af Kobber“, ti Alen fra Rand til Rand og fem Alen dybt, det stod paa tolv støbte Okser og havde væl-

dige Kobberkedler omkring sig.[1]) Og dette har ogsaa været oldbabylonisk Sæd, kun at Beholderen her ikke kaldes „Havet“, men „Afgrundene“ eller „Dybet“, det samme Ord, der i det akadiske Skabelsessagn bruges om Afgrundene, hvorfra Himmel og Jord stege frem. Allerede den urgamle Kong Urnina i Shirpurla roser sig i sine Indskrifter af at have bygget Templer og indrettet „det store Dyb“. Og gaa vi til den eftervediske Offertjeneste, strømmer det med Vand overalt. Ikke blot er der en Vrimmel forskellige Kar og Krukker — dette allerede i Rig-Veda, hvor et saadant Kar, særligt ved Somaofret, kaldes Havet —, Vand til forskelligt Brug og med forskellige Navne, ikke blot skal alt Offertilbehør stænkes med indviet Vand, og Præsterne næsten efter ethvert Skridt, de gør, røre ved Vandet, men straks den første Fure, der drages om det vordende Offersted, skal stænkes med Vand, og naar alt er forbi, skal Vandet hældes ud for at „spænde Offeret fra“, og hvad der her særligt interesserer os, selve Ildstedet, selve den Fordybning i Uttaravedien, hvori den fremgnedne Ild skal lægges, den skal renses rigeligt med og senere stænkes med Vand og derefter indgnides med Smør, — saa at Agni paa en Maade virkeligt tændes i Vandenes Skød. Vel ved vi ikke, om det paa Rig-Vedas Tid gik ganske saaledes til, men at det ikke har været mindre indviklet, derfor borger de mylrende Navne paa Præster og Offerredskaber, desuden stemmer meget fine Detailler mærkværdigt nøje[2]) og Vandets Hel-

---

[1]) I Kongernes Bog 7, 23—47 og 2. Krøn. 4, 2—18.

[2]) Det „ullede smørrede Moderskød“, hvor Agni i VI, 15, 16 bedes at tage Plads, forstaas naturligst om selve Ildstedet, — altsaa tilberedt ganske efter senere Offerskik. Dog kan det (se det „uldbløde Offergræs“ i V, 5, 4 og det hyppige „smørrige Skød“ i videre Forstand) ogsaa betegne hele Offerstedet. Strofen er et senere Indskud paa en forkert Plads, men kan derfor gerne være gammel og er efter sin hele Form at dømme vistnok saa gammel som det meste af Rig-Veda.

lighed fremhæves ofte nok (det „indeholder hundrede Renselser" etc., X, 121, 8 er det vel snarest Smør-Vandene, der frembringe Offeret). I hvert Fald maa vi finde os i, at hos Jøderne og ved det vediske Somaoffer, i Babel og Assur og i Rig-Veda, kan den hellige Handling delvist eller helt foregaa i Havet, i Afgrundene eller i Vandenes Skød, uden at vi derved forlade Offerstedet.

Da man ved Offer opnaar alt, og Inderen først og sidst ønsker Regn og Vande, saa kunde Offeret ogsaa ad denne Vej kaldes Vandenes Skød som det Sted, hvor de samles og hvorfra de udgaa til de ofrende; saaledes give Præsterne i VII, 5, 1, Agni Vækst „i alle de udødelige Goders Skød" ɔ: Offerstedet, hvorfra alle Goder udgaa, (ikke som Grassmann og Ludwig vil „i Gudernes Skød"). Og da Agni naar sin højeste Glans ved flydende Brændsel, kunde ogsaa dette — i det nysnævnte I, 144, 2 hentydes der dertil — fra først af have givet Anledning til, at Agni sagdes at tage Vækst i Vandenes Skød, men det er næppe nødvendigt at tage dette til Hjælp.

Jeg begynder altsaa med Familiebøgerne og beder Læseren følge med til en vedisk Offerplads. Saa naturligt det er, at de gamle Digtere, der saa idelig og med saa stor Energi besang Agni, maatte tale om ham, om den lyse knitrende Offerild med Ord, der lige saa fuldt vilde passe for Solens Lys og Lynets Flamme, saa nødvendigt medførte selve Offerets Situation, at de om den morgentændte Offerild maatte bruge Udtryk, der under andre Forhold kun vilde passe paa Solen og ikke paa den jordiske Ild. Naar i Rig-Vedas Grupper af Digte Sangene til Agni altid staa først, saa han endogsa gaar forud for Indra, saa svarer dette sikkert til Forfatternes Ønske, at han skulde være den største af alle Guder, men det ligger dog ogsaa i Sagens Natur: ethvert Offer maatte jo indledes med at Ilden tændtes, og at tænde og besynge Ilden var ogsaa Dagens og hver Dags første Gerning.

Lejlighedsvist tales der om at ære Ilden tre Gange dagligt[1]) (III, 28, 1, 4, 5; III, 4, 2; IV, 12, 1; IV, 15, 2), ret ofte nævnes Morgen og Aften, men først og sidst er Morgenen Agnis Tid. Det siges udtrykkeligt et overvældende Antal Gange, det omtales som en fælles fra Fædrene nedarvet Brug, der er sikkert ikke en af de egenlige Agnisange, der ikke er bestemt for Morgenofret[2]): kun ved Daggry blev han gnedet frem og blev han besunget. Nu vel, staar man i et mørkt Værelse, er det jo som om Rummet forsvandt eller foldede sig sammen om En, men springer en Lysstraale frem, saa skydes Væggene ligesom tilbage, Rummet breder sig igen, og selv et svagt Lys synes at naa gennem hele Rummet, fylde, udmaale og fremvise det. Det kan da ikke undre, at den under fri Himmei ved Daggry tændte Ild, Nattens første Lys inden Solen kommer, at den kan siges at dræbe Mørket og skabe Lyset, at skille Himmel og Jord og fylde dem med Lys etc.; alt dette maa Agni som Følge af Situationen have Lov til at gøre uden at være Sol,[3]) Dernæst kan der tales om den dobbelte og tredobbelte Agni, uden at man behøver at tænke paa den jordiske og den himmelske Ild eller paa Ild, Lyn og Sol; det ligger i Offerets Gang. Ilden gnides frem af Aranierne, det er dens første hellige Fødsel, saa opfanges den og bæres til Alteret for at tænde i Brændslet, det er altsaa en ny Fødsel, og fra Alteret tager man saa igen Ild til de andre Ildsteder, de Fleste

---

[1]) Een Gang siges „3 Gange om Natten“ (VII, 11, 3) dog vel snarere som et fromt Ønske end som en Virkelighed.

[2]) V. 3, 8; I, 45, 7; V, 1, 4—5; Omkvædet I, 58, 9 og 60, 5; III, 5, 1; V, 18, 1 o. s. v., o. s. v.

[3]) I Mørke eller Halvmørke kunde Offeret næppe indledes. Senere tog man jo stadigt en af Ildene i Brug, inden man gned den rette Ild frem, og paa lignende Maade har man vel hjulpet sig her. For Sagen selv er det ligegyldigt, da det dog altid blev den til Offeret hørende Ild, der først afbrød Nattens Mørke.

ere enige om, at man brugte tre Ilde ved Offeret. Og hvad vigtigere er. Ilden næres vel af Brændet, men det er dog mere som dens Hverdagsliv, sin fulde Kraft og Skønhed, sin fulde Virkeevne faar Agni først, naar det flydende Smør dryppes i Luerne, saa de ret blusse op, altsaa har han ogsaa en Fødsel i det Flydende, en Moder i Smørret, og dette er et Yndlingsemne for Digterne. Saa maa man ikke glemme, at hverken Gnidetræerne eller Brændslet eller Smørret kan udrette noget, naar den hellige Sang ikke lyder og lyder ret, altsaa er Hymnen, Andagten, hans tredje eller første og egenlige Moder. Endelig gentages ved de større Ofre Handlingen tre Gange, Morgen, Middag og Aften. Alt som man tager et eller flere Led med, have vi da een eller to eller tre Ilde, der frembringes og næres paa een, to, tre eller fire Maader (Arani, Brændsel, Smør, Bøn) og det een eller tre Gange, — vi kende allerede de vediske Digtere godt nok til at vide, at vi altsaa uden at forlade Offerpladsen vil se den ene Agni mangfoldiggjort og faa al denne Dobbelthed udbyttet i en Sværm af dristige, søgte og tilsidst forrykte Vendinger. Disse Sange vare jo bestemte til at foredrages ved og ledsage Offerhandlingen, det er da saare naturligt, at man for at forstaa dem, maa følge Handlingen, og blot man fastholder Situationen ved Daggry og de nævnte Hovedtræk i Ildens Offerhistorie, vil det hjælpe længere frem end de skarpsindigste Gisninger om Skyvande og Lyn og Sol. Endnu kan det bemærkes, at der flere Gange under Handlingen bæres Ild rundt om Offerredskaberne og Ildstederne.

Det hedder da: Agni, den Menneskets Gæst, vaagner ved Gry (VI, 4, 2; VI, 15, 1; III, 2, 14), han er Morgenrødens Elsker (VII, 9, 1; 10, 1), idet han fødtes, straalede han og dræbte Mørket med Lyset (V, 14, 4) straks som han fødtes, slog han Mørket ned med sit Lys (VI, 9, 1; VI, 4, 6 etc.), som han blev tændt, aabnede han Mørkets

Porte (III, 5, 1). Præsten Agni tog sit Sæde og rejste sine Straaler (IV, 6, 2; ūrdhvam bhānum aṣret, netop de Ord, der gentagne Gange bruges om Solen IV, 13, 2 (14, 2); VII, 72, 4); da (Smørrets) travle Strømme bare den nyligt fødte oppe, fyldte han Himmel og Jord (III, 2, 7), du fandt Lyset, og straks ved din Fødsel fyldte du Himmel og Jord og overtraf dem endda, ja, du spænder om alt, hvad der er til (viṣvā tā) (III, 3, 10 og 6, 2); straks du blev født, fyldte du med din Flamme Himmel og Jord og løste Guderne fra (Mørkets) Forbandelse (VII, 13, 2); han faar ikke blot Himmel og Jord til at lyse, III, 2, 2 eller kalder dem hid ved sit Lys, III, 25, 3, men han er den vandrende, der gaar og gaar rundt som en kvægvogtende Hyrde (III, 2, 9; VII, 13, 3; IV, 6, 4, 5 etc., Ilden, der bæres rundt paa Offerstedet); han, Budet, gaar mellem Himmel og Jord og smykker den høje Bolig (eller dog vel rettere: tjener dagligt den høje Slægt (Guderne), III, 3, 2 som det Bud nemlig, der bringer Offergaven til Guderne); vidthenlysende, omspænder han med den frydelige Vogn (Lyset) Landene (III, 3, 9); han udmaaler Rummene (VI, 7, 7) eller Luften (VI, 8, 2) med en Bibetydning af, at de blive til, udbredes ved denne Maalen: ved Agnis Blik bleve Himlens Rygge maalte ud (VI, 7, 6; smlgn. om Solen VII, 79, 1), han — Muir og Bergaigne oversætte udbredte, Andre — udbredte sig over Himmel og Jord med sit Lys (ā tan III, 22, 2; V, 1, 7 etc.; for Betydningen udbredte taler VI, 6, 6 (III, 6, 5), tan VI, 12, 1; VI, 16, 21; prath VI, 7, 7), han bredte Himlen rundt med sin Tunge VIII, 61, 18, men sikkert er VI, 8, 3: „ved sit Lys lod han Mørket svinde, vidt adskilte han Himmel og Jord (eg. støttede dem fra hinanden) og rullede dem op som to Stykker Klæde (to Huder)“ og III, 5, 10: „ved Brændslet (saa tydeligt som muligt, altsaa som den ved Menneskene tændte Offerild) støttede han Himlens Hvælving“ (holdt den oppe), medens han i IV,

5, 1 siges, at bære op som en Søjle, og i IV, 6, 2 endogsaa, at stille sin Røg under Himlen som en (bærende) Støtte.[1]) Altsaa naar han til Himlen: han udmaalte Luften, „stor (eg. ved sin Storhed) saa han rørte ved Himlens Hvælving“ (VI, 8, 2), „løft din Røg og rør Himlens Ryg med dit Flammehaar“ (VII, 2, 1), ja, han *staar paa* Himlen: tændt i Brændslet „stillede han sin Flamme paa Himlen“ (V, 28, 1), „vis, vort Maaltids Fælle, lyser du paa Himlen (VIII, 44, 29), (Agni skinner, et Lys, en Sol paa Himlen“ Vāl. 8, 5; agnim rocanasthām III, 2, 14), de gave dig Vækst med Smørret, din Røg stod paa Himlen som en Fane (V, 11, 3); (te dhūma ṛṇvati divi shan, VI, 2, 6; VI, 48, 6)), og saa er der kun et Skridt tilbage at lade Offerstedets Ild lyse fra Himlen. „Selv fra Himlen skinnede dine Luer — du lyser jo efter mangfoldige Morgenrøder — Guderne beundrede din, den frydelige Hotars Gerning, da du, o Agni, graadigt fortærede Brændslet“ (III, 6, 7). De sidste Ord vise jo afgjort, hvor

---

[1]) Om Indra, baade naar han bryder frem som Lyn, og naar han fører Solen og Morgenrøden op, siges det ligeledes, at han derved støtter Himlen og breder Jorden ud (VIII, 78, 5 (IV, 18, 5); VI, 72, 2): Lynet i Natten, Ild, Morgenrøde, Sol ved Gry, et Lys tændt i den mørke Stue, alle ligesom oprulle de det sammenfoldede Rum, højne det over os, brede det omkring os.

[2]) Pischel I, S. 114 oversætter anderledes, blandt andet „lige *til Himlen*“. Men dels skulde de sjeldne Undtagelsestilfælde, hvor ā efter Ablativ betyder *til*, dog ikke forøges uden Nødvendighed, dels synes cit mig at gøre det umuligt, at Digteren skulde brugt en saa utydelig Ordstilling ved et Udtryk, han særligt vilde fremhæve. Forøvrigt synes de tre Undtagelser Grassmann angiver, mig meget usikre. I I, 144, 3 oversætter jeg „paakaldes fra os af“, i V, 56, 3 „Jorden gaar fra os af“ ɔ: naar Maruterne hjælpe os, bliver ved vort Offer (her fra Ofret af) Jorden regnvædet og glad, thi de Vældige kan, naar de vil. I det elliptiske I, 92, 16 kunde underforstaaes et vasu hávyam. Omvendt maa i I, 92, 17 ā divas mod Grassmann sikkert oversættes ved *fra Himlen*.

vi ere; den lidt paafaldende Sætning om Morgenrøden betyder vel: du har jo Tiderne igennem lyst ved Gry, saa du kender Vejen, og vi se jo dit Genskin fra Himlen, saa vi veed, du naar derop og glæder Guderne. Endelig ser Agni. Det var jo med sit Blik han maalte Himlens Rygge ud, han kaldes selv et Øje, ikke blot IV, 2, 19: „Præsterne tændte Agni, tændte Gudens Øje," men V, 8, 6: Guderne gjorde Agni til deres Bud, de skabte det smørfødte, højtflammende Øje[1]) (i VIII, 19, 15—16 se de med hans Lys), (han kaldes oftere nṛcakshas, som den der ser Mændene (III, 15, 3; 22, 2; IV, 3, 3), og een Gang apākacakshas, den der ser fra det Fjerne (VIII, 75, 7), han ser mod Morgenrøden (IV, 13, 1), han ser ud over Himmel og Jord (III, 26, 8), han ser paa Præsterne (? IV, 2, 12)[2]) eller VII, 13, 3: „straks ved din Fødsel, o Agni, som en Hyrde Kvæget ivrig omvandrende saa du alle

[1]) Da det jo egenlig er Flammen, der er Agnis Øje, siges han ogsaa at lade sig se med Øjnene (citayant akshabhiḥ II, 2, 4 (cetishtha akshabhiḥ X, 21, 7, hvad man maaske med et dansk Ordspil kunde oversætte: den der er mest i Øjne faldende ved Øjnene?))

[2]) Udmærket skarpsindig og træffende er Pischels Forklaring (I, 228 f.) af padbīsa og padbhiḥ af pas Baand, men har vi i padbhiḥ i IV, 2, 12 og 14 virkeligt et pas Øje? I Vers 12 følger Pischel mærkværdig nok den gængse Opfattelse af dṛsya-adbhuta som synlig-usynlig, men det er dog altfor halsbrækkende, og Ordbøgernes „usynlig" for adbhuta er sikkert helt at stryge. At tvāyā cakrmā i St., 14 skulde være lig tvām āgas cakṛma er dog meget dristigt; her synes agas uundværlig, og hverken sidste Halvstrofe eller den sejerstolte Sikkerhed i 15—16, der ved det gentagne adhā ere knyttede saa nært til 14, tyder paa Synd. Snarere kunde man tænke paa de tre Maader, hvorpaa Agni frembringes (smlgn. X, 79, 2. Pischel 236). I St. 12 konstrueres padbhiḥ naturligst til paṣyeḥ, men kunde dog ogsaa saaledes komme af paṣ Baand og staa for samidbhiḥ, brugt for Ordspillets Skyld (Pischel S. 237); „se med Øjnene" synes dog altfor tomt, thi med hvad ellers? Vanskelige og dunkle blive Stederne, især 12, ogsaa paa denne Maade.

Væsener — vis saa vor Bøn den rette Vej.“ Man ser, at selv paa de urimeligste Steder som her, viser Konteksten dog umiddelbart, at det virkeligt er Offerilden, der staar paa Himlen, gaar mellem Himmel og Jord og gaar og ser paa alt, hvad der er til, — og dette er i endnu højere Grad Tilfældet med de formentlige Lynsteder. Saa lidt som jeg har dvælet ved de talløse Tekster, der lader Agni skinne og straale, ofte med udtrykkelig Tilføjelse af, at han er lige saa skøn og skinnende som Solen (VI, 3, 3; 4, 3; 4, 6 etc. etc.), saa lidt er der i Virkeligheden Grund til at dvæle ved alle de Steder, hvor de graadige, fortærende, knitrende Luer siges at tordne (brøle, vrinske), eller at drøne som Himlens Torden, eller at straale som Lynet (eller køre paa Lynet III, 14, 1), (III, 2, 11; IV, 6, 10; 10, 4; VI, 3, 8; III, 1, 14 etc. etc.). Naar det udtrykkeligt hedder, at det er hans Flammer, der larme som en Flok Lynguder (IV, 6, 10), eller at han brøler i Brændslet (VI, 3, 7), saa er Meningen kun altfor utvivlsom. Efter det Foregaaende kan det heller ikke undre, at hans Drøn er paa Himlen (V, 2, 10), eller at han leger Smil med Skyerne som Dyaus (II, 4, 6), hvad der efter indisk Anskuelse utvivlsomt skal sige, at hans Straaler spille paa Skyerne som om det lynede fra Skyen. Den eneste Grund for, at Agni skulde være Lyn, der virkelig fortjener at drøftes, er hans Forhold til Vandene og saa det, der tillige er Solgrund, at han er tredobbelt, har tre Fødsler, hvad der jo frister til at tænke paa Sol, Lyn, Ild. Men lad os, inden vi gaa ind herpaa, endnu engang dvæle lidt ved de Fødsler, vi veed at han har.

Blot for at man ikke skal tro, at alt det Ovenstaaende er overflødigt, indskyder jeg, at Bergaigne f. Eks. som første Grundlag for, at Agni er Sol og Lyn, benytter selve de Steder, jeg her har forbigaaet som intetsigende. Naar Agni „skinner som Solen“, naar det V, 4, 4 hedder:

„glæd dig, o Agni, saa du blusser med Solens Straaler (eller kappes med Solens Straaler), glæd dig ved vort Brændsel“ (lige saa tydeligt I, 98, 1), naar Agni III, 14, 4 kaldes „Mændenes Sol“, hvori dog synes at ligge, at han *ikke* er Solen, men til Forskel fra Solen kun brænder nede hos os, saa siger Bergaigne (I, 13), at dette „som Solen“ kunde oversættes ved „i Egenskab af Sol“, ja om III, 14, 4 mener han (I, S. 13—14, 115), at det her bien décidément er Solen, som paa een Gang betegnes ved sit eget Navn og ved Agnis. Her oversætter Bergaigne dog anderledes, og det laa den Gang nærmere end at tage det som de Fleste vel vil nu, men hans Ord om III, 14, 4 gælder ogsaa om vort Vāl. 8, 5, der dog i Sammenhæng lyder: „din frydelige Vogn fører Offergaven; med din klare Lue skinner du højt, et Lys, en Sol paa Himlen.“ Og saaledes selv hos de nyeste Forskere, selv hos Pischel. I. S. 30 siger Pischel, at Agni kaldes Morgenrødens Elsker i sin Egenskab af Sol, „som det da ogsaa tydeligt ses af Steder[1]) som VII, 10, 1 „som Morgenrødens Elsker har han udbredt Lys vidthen[2])““ — altsaa et ganske ligefremt Udtryk for Morgenilden, man sammenligne f. Eks. X, 45, 5, Agni lyser vidt i Spidsen for Morgenrøderne, naar han tændes). Selvfølgeligt ere disse Forskere her paavirkede af, at det nu engang skal staa fast, at Agni er Sol og Lyn og af andre formentligt tydeligere Tekster, men foreløbigt maa vi protestere mod, at disse Tekster misbruges saaledes. Naar Agni tordner — i Brændslet, naar hans *Røg* staar paa Himlen, naar det er *ved Brændslet*

---

[1]) Det er kun disse Ord, jeg her fremhæver; til det videre, Pischel her fremsætter, bemærker jeg kun, at Morgensolen og Morgenilden jo hver for sig med fuld Ret kan kaldes „Morgenrødens Elsker“, uden at de derfor behøve at være identiske.

[2]) Om VII, 9, 1: „Elskeren vaagner fra Morgenrødernes Skød, den frydelige Hotar, der bringer Guderne Offergaven“, siger Bergaigne (I, 115), at Agni her synes „identifié au soleil“.

han støtter Himlen, saa er dermed disse Udtryks Betydning slaaet fast, saa er de uløseligt knyttede til Ofrets Ild. Og vi har ingen Ret til at skille et enkelt af disse Steder fra de andre; de kan alle forstaas om Ilden, og da Konteksten nøder os til at forstaa de allerfleste af dem saaledes, saa maa vi ganske simpelt blive ved, at det er den morgentændte Offerild, der ser og gaar og støtter Himlen og udbreder Jorden. Efter vedisk Maalestok ere alle disse Billeder tilmed meget maadeholdne, — i Afsnittet om Soma vil vi se Digterne med en ganske anden Dristighed drage Himlen og alt muligt ned paa Offerstedet — og jeg tror, at de alle, naar de sidestilles som her, vil være umiddelbart forstaaelige ogsaa for moderne Læsere.

Saa fortsætte vi altsaa vor Undersøgelse, idet jeg i dette lille Stykke tager hele Rig-Veda og ikke blot Familiebøgerne med ind. Hvis det var de vediske Digteres stadige Tanke, at Agni er Sol og Lyn, saa maatte vi vente, at de med særlig Interesse dvælede ved og udarbejdede den Side af hans Virksomhed, der dog kunde minde om Sol og Lyn, men det er saa langt fra Tilfældet. Hvortit de end rent æstetisk og beundrende stille hans Lue mod Mørket, saa har hans Morgengerning med at føre Lyset frem dog kun skaffet ham to lidet brugte Tilnavne, tamohan og doshavastar („som dræber og opklarer Mørket“; forekommer tilsammen fire Gange; svarvid hører nærmest til en anden Gruppe); at han naar til Himlen ligeledes to eller højst tre (divispṛṣ, rocaṇasthā, (abhidyu?)). Derimod har jeg optegnet et hundrede og tresindstyve Tillægsord, hvoraf flere bruges ret ofte, som i al Almindelighed betegne ham som den lyse, ja om Forhold, hvor enhver Tanke om Sol og Lyn er udelukket, kender jeg om den fremgnedne og tændte Agni c. fem og tyve, om hans Røg tolv, om den graadige, fortærende Ild over fyrretyve etc., tilsammen med de om den lysende Agni i

alt langt over tre hundrede om Agni som Ild (tilsammen brugte flere tusinde Gange). Det er dog altid et ret kraftigt Fingerpeg, der røber os Forfatternes Tanke, hvad det er de se i Agni. Til Brændslet er Agnis Forhold jo et dobbelt. Han siges at fødes baade af Aranierne, hvorfra han gnides frem og af Brændslet, hvori han tændes, men som naturligt er, tænkes der ved „Fødsel" nærmest paa Aranierne, der ere hans „Forældre", medens Brændslet kun ere hans „Mødre", som pleje og nære ham og give ham Vækst, dog bruges Ordet Fødsel ogsaa her. Forholdet til Aranierne er det hellige, det betragtes af Digterne med Ærefrygt og udarbejdes med lidenskabelig Energi og religiøs Følelse, Forholdet til Brændslet behandles mere legende og frit, i Virkeligheden rent æstetisk. Det vilde have stor Interesse, om Ludvig og Bergaigne[1]) havde Ret, saa at Agnis Forhold til Planteverdenen paa en rigere Maade var et dobbelt, idet han ikke blot fortærede, men gav Planterne Vækst, men det er ikke saa let at afgøre. Ret paafaldende tales der ikke blot om Agnis Brændsel, Brænde, Træer, men meget ofte er det „Planterne", „Urterne", der nære Ilden, — rimeligvis har man paa Vedatiden i endnu større Udstrækning end efter det senere Ritual[2]) benyttet Straa og Halm til at tænde op ved og blusse med. Men nu ser man let, at alene dette maa bringe Tvetydighed til Veje, idet man, naar Agni siges at virke i Planterne, ikke ligefrem kan vide, om der menes de tørre paa Baalet eller de levende paa Marken. Foreløbigt tror jeg, man gør bedst i at forstaa samtlige

---

[1]) Bergaigne I S. 17 etc. Ludwig IV, S. 278, 368 (til VII, 8, 2 og 9, 3), 383, 419 etc. III, 324.

[2]) Den fremgnedne Ild tændes op med Uld og Halmstraa, Halmbaandet om Brændebundterne lægges paa Ilden, ja selve Offerhalmen, hvor Guderne tænkes at tage deres Sæde, brændes tilsidst etc.

herhen hørende Steder om Brændslet, enten Agni saa siges at tage Vækst eller træde ind i (vṛdh, ruh, vaksh, rudh, viṣ, antar car) Planterne. Naar Ludwig oversætter VII, 8, 2 Agni „vokser op i Planterne“ og i Kommentaren tilføjer „paa Markerne“, saa er dette rent vilkaarligt, der staar udtrykkeligt: Agni lyser ved Gry; han med de sorte Hjul „tager Vækst *ved* Planterne“ (oshadhībhiḥ (smlgn. III, 5, 8)), og netop dette *ved* lærer os, hvorledes det sædvanlige i Planterne (oshadhīh og oshadhīshu) ere at forstaa.[1]) Naar baade Ludwig og Bergaigne oversætter VIII, 43, 7 som om det betød, at Agni fortærede Planterne og saa igen gik ind i eller vendte tilbage til de unge (voksende Planter efter Ludwig, himmelske Kvinder efter Bergaigne), saa taler Strofe 2—8 dog uafbrudt om de Flammer, hvormed Agni fortærer Brændslet og St. 7 lyder: „han gør Planterne til sin Spise, han tygger og bliver ikke træt,“ og saa maa sidste Led dog vel betyde, „men tager fat paa Ny og paa Ny, selv i de spæde“ (tager alting med). Selv naar det hedder, I, 95, 10, at han fortærer de gamle og gaar ind i de nye, saa er det ogsaa her den Agni, hvis Flammer „blusse som skinnende Bølger,“ der „sætter alt det gamle i sine Buge og gaar ind i de nye Mødre (prasū),“ altsaa bliver ved at lue i Brænde og Halm. Den samme Modsætning mellem de to Sorter Brændsel vender ofte tilbage. I I, 67, 9 er det Mødrene, der er det gamle, modsat Børnene (prajā), medens de i VII, 9, 3 omfatte bægge Slags; i det dunkle I, 141, 5 er avarāsu synonymt med navyasīshu, modsat pūrvāḥ; han vokser op i de gamle og breder (?) sig i de nye, de unge (her kaldes de bægge Mødre mātṛḥ). I X, 91, 6 nævnes først Planterne som de alt Brændsel omfattende og saa specificeres de to Arter: Planterne føde ham, Vandene føde ham, „det er den samme Agni, Træ-

[1]) I, 98, 2; 141, 4 etc.

erne og Urterne (= VII, 4, 5) svangre føde og det Dag for Dag.“ Dette svangre er ret interessant; det kan jo betyde, naar de ere svangre, modne til Brændsel, men det kunde ogsaa betyde, naar de ere besvangrede af ham. Vel kan Agni siges at faa sin Form, „sine Klæder“, af Brændslet, og det siges ogsaa, men da Luen dog er Agnis egen, leges der dermed: „han fødes skinnende, skønt hans Mødre ikke have pyntet ham“ (V, 11, 3), ja det er egenligt ham, der giver Mødrene nye Klæder (I, 95, 7), men saa giver han dem jo egenligt nyt, højere Liv, naar han fortærer dem, og denne Konsekvens drages i høj mystisk Stil i I, 140, 6—8: „Som den, der har travlt (bøjer sig over sit Arbejde), bøjer Agni sig ned i de brune, brølende gaar han til Kvinderne som en Tyr, brystende sig lader han sine Legemer lyse, spiller med sine Luer som den vilde Tyr ryster sine Horn, svær at gribe (6). — Han griber de samlede og igen udbredte[1]) — han ibor dem jo, kendende dem, der kende ham (saa han kan gribe dem) — og saa tage de Vækst igen, de faa guddommelig Kraft, ja sammen gøre de Forældrenes Skikkelse til en anden (kaste Lys over Himmel og Jord[2])) (7). — De langhaarede unge Piger klynge sig jo til ham, og op staa de Døde igen for den Levende, løsende deres Alder gaar han tordnende, skabende Liv, et højt, et levende,

---

[1]) Dette — det sammenbundne Brændsel altsaa, som igen løses for at udbredes paa Baalet — synes mig den naturligste og mest ordrette Oversættelse af dette „sambredte-udbredte“, som faar Bergaigne til som sædvanligt at tænke paa sine himmelske og jordiske Kvinder, medens Ludwig deri ser Agni, der stiger ned med Vandene og vokser op i Planterne, og Grassmann mener det er Flammerne. De langhaarede Piger i St. 8 viser, at Brændslet her kun kan være det sammenbundne Græs.

[2]) Oversætter man: „sammen med Forældrene gøre de sig en anden Skikkelse“ bliver Meningen dog den samme: de blive Lue og give Lys.

ubetvingeligt Liv" (8), — med andre Ord: han fortærer de tørre Stengler, og de blive levende Lue. Agni kan altsaa befrugte Planterne, uden at der tænkes paa de levende Planter. Det er den flammende tordnende Agni, der i X, 21, 8 lægger Livsfrugt i Søster-Kvinderne (Græsstraaene) til herlig Vækst. I X, 1, 4 er det den tændte Ild, Mødrene gaar i Møde, og saa gaar den dem i Møde, saa at de tage en anden Skikkelse. I III, 55, 5 har vi igen Modsætningen mellem Brænde og Urt: han bor i de gamle, søger de unge, inde selv i de lige fødte, de spæde, og „svangre føde de ubesvangrede", det er skyde Lue i Stedet for Blad og Blomst. Den snurrige Sidebemærkning I, 140, 2: „Agni styrter sig over tredobbelt Spise —, i Aarets Løb vokser det fortærede op igen," ser nærmest ud som om Forfatteren trøstede sig ved Tanken om, at hvor graadig Agni end er, vil der altid blive Stof til nye Offerbaal, i hvert Fald antydes det jo ikke med en Stavelse, at det er Agni, der faar det til at vokse op igen. Gennem alle disse Billeder fordybe Digterne sig altsaa kun i Offerildens Luer og dens Samliv med Brændslet. De sige det tit nok, at Agni ibor, ligger i alle Planter. de havde Lejlighed nok til at tænke over, hvorfra han kom der, og til at sige os det, hvis de mente, han var vokset op med dem, bragt ned af Regnen. Der har tilmed i Folketroen sikkert været Tilløb nok til en saadan Teori, og at der ikke er et eneste sikkert Sted, der blot forsøger at løse Problemet (om VIII, 43, 9 nedenfor), det er igen et kraftigt Fingerpeg for os. Det lærer os at være forsigtige, saa vi ved Agni ikke uden tvingende Grunde forlade Offerstedet, for at søge til Skyvande og Lyn. — Læsere af Bergaignes Værk kunde sige, at første Halvdel af I, 95, 10 dog synes at skildre „Agnis Nedstigen med Regnen": „„Til Vej tager han Strømmen, som løber gennem det tørre Rum, han naar Jorden med skinnende

Bølger (som han selv farver[1]))." Men denne Oversættelse er næppe holdbar; snarere staar der vel: „Ilende[2]), en Strøm, bryder han sig Vej, tvinger sin Bølge frem, ja med skinnende Bølger kommer han til os." [3]) Som vi tale om et Flammehav (smlgn. X, 8, 3 sūro arṇaḥ), saaledes taler Rig-Veda oftere om Agnis Bølger, — „o du med de røde Bølger" (I, 58, 4), „Flammer som Flodens frembrusende Bølger" (I, 44, 12 etc.[4]) — og ogsaa her skal Ordet kun sige, at fra Gnidetræerne eller i Brændslet bryder Agnis Lue ustanseligt frem. Sidste Halvstrofe synes at gøre denne Opfattelse nødvendig, thi om der end var nok saa meget Agni med i Regnen, kunde denne Agni vel gaa ind i de unge Planter, men umuligt begynde med at fortære det gamle Brændsel.

Ogsaa ved Smørret maa vi endnu engang dvæle lidt for at se den Udførlighed og den Begejstring, hvormed Digterne fordybe sig i Agnis Forhold ogsaa til denne hans anden Næring. Ikke blot nævnes Smørret atter og atter som Offergave, som det Agni længes efter, som det, der gør ham skøn etc. etc. Ikke blot siges Smørret at øge hans Lue (V, 1, 3 (Køer lig Smør); VIII, 43, 22; X, 69, 1 etc.) „op fra Smørret blussede din Lue, da den kyssede Skeerne paa Munden" (det flydende Smør hældes i

---

[1]) Bergaigne I S. 17—18.

[2]) Altsaa Nom. af Participiet. For Meningens Skyld kunde man gerne tage det for Locativ af Substantivet (der blev i hvert Fald hverken Tale om Regn eller tørt *Rum*), men i saa Fald skulde man dog ventet et dhanvan na srotaḥ. Konstruktionen som f. Eks. i V, 47, 3.

[3]) Abhi nakshati kshām er jo her synonymt med et pṛthivīm tatāna, et kshāman ruruca (VI, 15, 5) og skal jo kun sige, at hans Lys kom frem, at han kom til os (smlgn. pṛthivyām pājo asret VII, 3, 4; sasṛjānaḥ pṛthivyām VII, 8, 23.

[4]) I I, 146, 4 omskrives Agni ligefrem som „Floden" (sindhu). De der tænde Ilden op paa Alteret, de „se længselsfulde efter Floden, og saa bliver Mændenes Sol synlig for dem."

Ilden med Ske) VIII, 43, 10, medens han til Gengæld ligesom ved Planterne giver Smørret Luens Skønhed, „hans Køer klæde sig i hans Farve“ (II, 5, 5) eller dristigere II, 35, 14: idet de bringe ham Smør til Spise, „flyve de unge Kvinder selv omkring med skinnende Klæder“, og endnu vildere I, 164, 7; men det er Smørret, der giver ham hans rette Kraft. Naar der ofres Smør, naar den smørfyldte Ske gaar til ham etc., saa fylder, saa udbreder, saa fornyer han Himmel og Jord (III, 6, 1—2; V, 1, 7; III, 5, 7 etc.), saa kommer Morgenrøden (III, 14, 3), saa staar hans Røg paa Himlen (V, 11, 3), saa fører han Offergaven frem (V, 14, 3), saa bringer han Guderne (VIII, 91, 16) etc.[1]); „spænd dine røde smørryggede Heste for Stangen og bring Guderne“ (III, 6, 6) eller med rene Ord I, 95, 8: „sin funklende, sin højeste Form tager han idet han forener sig med Smørret („Køerne“)“. Derfor stilles Smør meget ofte som fuldt jævnbyrdigt med Brændsel og Sange. „Ofre med Brændsel og Smør,“ III, 18, 3 „give dig Vækst med Brændsel og Smør“ VI, 16, 11, „han tog Vækst ved Planterne, Mødrene give ham Vækst ved Smør“ III, 5, 8, tænde og ofre Smør, ære den Tændte med Smør V, 5, 1; 8, 7; VII, 8, 1 etc. etc. Ligeledes Sangene: „givet ham Vækst med Smør og Sange“ V, 14, 6, „bringe Sang som Smør i hans Mund“ V, 12, 1; VI, 10, 2, „med Ske og med Sang“ („Veltalenhed“) II, 10, 6[2]) etc., „smørrige Sange“ etc. Derfor kaldes Agni den smøransigtede, den smørryggede, smørklædte, smørnærede, smørsiddende etc., ja han gaar paa Græs i Smørret (X, 80, 6). Derfor hedder det X, 69, 2 med vældig Retorik: „Smør er min Agnis Vækst, Smør er hans Spise, Smør er hans Trivsel, ofret

---

[1]) Betegnende VIII, 19, 22—23.

[2]) „Ofre smørdryppende Sange med Skeen“ II, 27, 1; I, 61, 5, til Indra og andre Guder; Sange som Smør i Indras Mund VIII, 12, 4, 13.

med Smør udbreder han sig vidt, drikkende de fede Draaber skinner han som Solen.“ Derfor kan ved de højtideligste Lejligheder Smørret nævnes alene; da hele Gudeflokken („tre hundrede, tre tusinde, tredive og ni Guder“) ærede Agni, da „dryppede de ham med Smør og bredte Offergræs, og saaledes fik de ham til at tage Plads som Hotar“ (X, 52, 6 [1])). Etsteds, hvor Agni indføres talende, falder han straks i Smørret: „Jeg er Agni, Smør er mit Øje, Udødelighed er i min Mund“ (III, 26, 7), det vil sige, ved Smør faar jeg min klareste Lue og med Smørret gaar jeg til Guderne for at give dem deres Føde, give dem evigt Liv, — salver han dog i II, 3, 2 Guderne „med smørspruttende Sindelag“. Derfor endelig er Smørstrømmene hans „Mødre“, han kaldes den smørfødte (ghṛtayoni V, 8, 6 og II, 3, 11, „Smørret er hans Moderskød“). Skønt det jo under Offerets Gang ligger nærmest at tænke paa Fødsel og Mødre ved Gnidetræerne og Brændslet, hvori Ilden nytændes, medens Smørret kun giver den færdige Ild dens højeste Glans, saa er Agnis Smørfødsel dog saa betydningsfuld, at det vilde være paafaldende, om Digterne ikke havde fæstnet den i hyppigere og konstantere Udtryk end de nævnte. Og det tror jeg ogsaa, de har. At det en Snes Gange forekommende urjo napāt, „den fede Driks, Kraftdrikkens Søn“, væsentligt er enstydigt med Smørrets Søn, vil man vel indrømme, om der end her tillige kan tænkes paa Soma og Mælk, men i selve Agnis faste hellige Tilnavn apām napāt „Vandenes Søn“, er Vande næppe andet end en Omskrivning for Smør. Selvfølgeligt kan „Vandenes Søn“ betyde Lynet i Skyvandene, og naar det, som vi vil se, bruges om den jordiske Offerild, saa kan det jo være opstaaet ad en Omvej, — Offerstedet er Vandenes Skød og da Agni tændes der, saa er han jo Vandenes Søn, —

---

[1]) Smlgn. I, 72, 3.

men det ovenstaaende viser i hvert Fald, at Smørret er vigtigt nok for Agni til at det kunde give Anledning til et af hans højeste Tilnavne. Rent formelt mangler der ikke Tilknytningspunkt for Omskrivningen. I IV, 58, hvor „Smørrets Bølge vælder frem af Havet", der udtrykkes det, at Smørret fra Skeen drypper i Ilden (St. 8) ikke blot ved, at Draaberne gaa til Agni som „unge Piger, smykkede til Bryllup," eller som „unge, skønne, smilende Kvinder til Stævnemødet" (St. 9, 8), nej de „rinde som Floder," „Smørrets Strømme risle af Sted som vilde Dyr, der fly for Jægeren," (St. 6) og gennem det hele Digt bruser det med Smørrets Bølger, Floder, Strømme, saa der altsaa ikke var langt til at kalde dem Vande. Og det maatte friste Digterne at gøre det, netop fordi Ild og Vand nu engang ere saa uforenelige, thi saa kunde man jo lave de dejligste Paradokser om Ilden, der fødes og bor i Vandene etc. Ingen, der kender de vediske Digtere, vil tvivle paa, at dette for dem havde sin Vægt, men der er mere reelle Grunde.

Begrebet Smør har i Rig-Veda et videre Omfang end for os. Man husker maaske de ovenfor (S. 23) citerede Linier: i Smør, o Jord og Himmel, I jo klædte er — smørherlige, smørdryppende, med Smør til Kraft," og som her kunde Smør oftere gengives ved Fylde, Trivsel, Velsignelse. At Jord og Himmel give det inderste, det rigeste de ejer, kan betegnes ved, at de give deres Smør, og saaledes tales der X, 51, 8, 9 udtrykkeligt om „Vandenes Smør". I VII, 47, 1 bedes de at komme med deres „smørspruttende, mjødrige Bølge," ligesom „mjødrige Vande, Vandenes mjødrige Bølge" er Formaalet for X, 30 (St. 4, 7, 8). Vande er nemlig et lige saa omfangsrigt Begreb, de ere lige saa alnærende, velsignende som Smørret. De kaldes ikke blot Mødre, rensende, velgørende, indeholdende al Lægedom etc., men som vi jo saa i de S. 16 oversatte Strofer: Indra lader Skyvandene løs og „som Køer

til Mennesket de bringe Livets Mælk, — de bringe Folket Livets Mælk.“ X, 17, 14 taler om Vandenes mælkerige Mælk og henvender sig i Strofe 10 til Vandene, Mødrene: „med Smør skulle de smørrensende rense os.“ — Smør, Mjød, Mælk, Vande ere nærved at være Vekselbegreber (X, 30, 13 „Vandene komme, bringende Smør og Mælk og Mjød). Med Benyttelse af netop denne Strofe X, 17, 10 renser man efter den senere Offerskik Smør med Vand og — Vand med Smør. Det er jo kun naturligt, at Smørret som alt andet Offertilbehør maa indvies før Brugen. Det sker ganske simpelt ved, at man dypper „Renserne“ (to buskede Græsstraa, Vievandskosten) i Stænkevandet (Vievandet) og stænker Smørret dermed, men derefter bestryger man den ene af Renserne med Smør og indvier dermed Vievandet. Som man ser, den ene Haand vasker den anden, og Vand og Smør ere jo som eet Legemes Hænder, Universets to store velsignende Hænder. Og dette er ikke fremmed for Rig-Veda. I VII, 47, 3 siges det udtrykkeligt, at skal det Vand, der benyttes ved Ofret faa sin rette Kraft, maa man give det Smør, „ofre det en smørrig Offergave“. — Ad en lidt anden Vej kunde vi være naaede til det samme. Ordet ap har i Talesproget rimeligvis været brugt ganske som vort „Vand“, men i Digtene har det i sin saa godt som ene brugelige Flertalsform mange Betydninger. I Sangene til Indra og andre Lyn- og Himmelguder betyder det næsten udelukkende Skyvandene, ofte som personliggjorte Gudinder, dernæst kan det betegne alle Vande, himmelske og jordiske, eller det sidste alene, personlige eller ikke, uden at man altid kan sige, hvad der er hvad. Men tillige bruges, som vi saa, Ordene „Vande, Floder, Hav“ ved Somapresningen, specielt om det Vand (og Mælk), hvormed Somasaften blandes, og de Kar, hvori det sker, — i Udtrykket „Vandenes Skød“ har Ordet en lignende offerteknisk Betydning, og heller ikke ad denne Vej kunde det

da undre os, om Vande og Floder ved Agni betød det Smør, hvormed hans Lue tilsættes. I det Hele beskæftiger Rig-Veda sig noget mere med Offerstedets Vand end man plejer at antage. Om X, 30 er man enig, at den maa være skrevet til en Ceremoni, omtrent som det senere aponaptrīyam, hvorved de forskellige Vandkrukker og Beholdere til Somapresningen fyldtes og indviedes, men det samme gælder om VII, 47, og hvor lidt Ordlyden her end tyder derpaa ogsaa om det med VII, 47 saa nærbeslægtede VII, 49. Naar det hedder (VII, 49, 1) „de der elske Havet[1]), de der gaa rene ud fra Skyhavets Midte, de der aldrig slaa sig til Ro, de for hvem den lynildsvingende Indra brød Vej, maatte de guddommelige Vande være os til Bistand her,“ saa kommer man jo ikke let til at tænke paa Vand i en Krukke eller Balje. Men VII, 47, 1 siger med rene Ord, at det er det til Somapresningen hentede Vand, hvis Bistand man vil vinde, og Digtets sidste Strofe viser lige saa tydeligt, at man betragtede Vandet i Krukken som det, det jo ogsaa er, en Del af, en Repræsentant for Skyvandene, og at Adhvaryuen, idet han dyppede sin Ske i Krukken, tiltalte Vandet som Gudinder, og mindede dem om deres Liv hinsides Solen, og hvorledes Indra fik dem til at strømme ned, — desto villigere maatte de jo blive til at berede Somadrikken for deres Ven Indra. Selv X, 9 og I, 23, 16 ff. har rimeligvis samme Formaal. X, 30 og VII, 47 viser uimodsigeligt, at „Vandenes Søn“ kan træde i Forhold til de virkelige Vande paa selve Offerstedet, men da det jo for os gælder om Agnis Forhold til Smørvandene indenfor selve Agnisangene, saa lader jeg disse Sange til Vandene hvile lidt.

Endnu bemærker jeg kun, at man tillægger Gnide-

---

[1]) Ordret „de hav-bedste“, efter gængs Sprogbrug „de af hvis Flok Havet er det bedste“, her dog vel „de der have Havet til Fører“, som gaa til, søge Havet.

træerne Køn, at det nederste, liggende, hvori det øverste mandlige drejes rundt, er det kvindelige og kaldes Agnis Moder, og at Agni i det Hele siges at fødes af alt, som bidrager til at tænde og nære Ilden. Og naar jeg saa endnu engang minder om, at ogsaa Sangene ere Agnis Mødre, jævnbyrdige med baade Brændsel og Smør, saa er vi endelig færdige til at tage fat paa den dobbelte og tredobbelte Agni.

.Agni er dvimātar, den der har to Mødre. De tidligere Forklaringer, at Ordet betegner Agni som Gnidetræernes Søn eller som den himmelske og den jordiske, brister, den første fordi Aranierne dog kun kan skaffe een Fødsel, een Moder, og den sidste paa Konteksten, der kun veed om Offerstedet. Havde Ordet forekommet oftere, vilde vi sikkert set det brugt om Brændsel og Sange; i det eneste Digt III, 55, 6 og 7, hvor det findes, betegner det i 6 det kvindelige Gnidetræ og Brændslet, i 7 maaske Smør og Sange. Ilden er gnedet frem, har forladt sin første Moder og blusser nu i Brændslet (4—5), „ja nu er den tomødrede løst (fra sit Leje i Gnidetræet) og gaar (som Lue og Lys), han de Tos eneste Kalv“ (6); „han den tomødrede Hotar (det er jo Smør og Sange, der gør ham til Hotar) er nu Enehersker i Offerforsamlingerne;“ — man ser, her er ingen Tvivl mulig. Agni er trimātar, den der har tre Mødre. Det kan ikke være Sol-, Lyn- og Ildmoderen, thi med samme Ord som ved dvimātā staar her (III, 56, 5) „den tremødrede Enehersker i Offerforsamlingerne,“ altsaa den ved Brændsel, Smør og Sange nærede Offerild. Saa forstaar vi med det samme „de tre Kvinders eneste Søn“ i VIII, 90, 6, „den ædle, røde Rigdom“ Guderne giver os, og vi forstaa de to hidtil uforklarede Steder III, 17, 3 og II, 5, 5. Om Agni, der ved Gry næres af de tre Mødre, kan det ganske naturligt siges: „du har tre Liv, tre Fødsler fra Morgenrøden[1]), *skaf os ved dem* (altsaa utvivlsomt ved

[1]) Anderledes Geldner, se Pischel II, S. 140.

din velnærede Offerild) *Gudernes Gunst*" (III, 17, 3), ja selv de før saa dunkle Ord: „hans Køer klæde sig ivrigt i hans Farve; er han ikke bedre end de tre Søstre[1]), der gik hid", løses af sig selv. Thi vel nære hans tre Mødre ham, men det er dog ved sine Kræfter han klæder Brændsel og Smør i Luer og fører Offergave og Bøn til Guderne, og atter her fjerner det følgende al Tvivl: ja *naar den smørbringende Søster træder til* fra sin Moder (Smørskaalen), saa fryder han sig som voksende Sæd i Regn" (II, 5, 6). Herhen hører vel ogsaa de „tre Kvinder, de tre Gudinder", der i II, 35, 5 „ønske at nære Guden". Medens jeg er ved Mødrene, tager jeg en anden Billed- eller Gaaderække med. Gnidetræmoderens Forhold til sit Barn er jo meget fattigt, afsluttet i samme Øjeblik, Ilden er gnedet frem. Hvad enten Akten som efter den senere Offerskik foregik i Offerskuret eller under aaben Himmel, saa maatte Gnidetræet derefter blive roligt liggende, medens Agni „gaar", det er opfanges, bæres til Altret, føres rundt om Offerpladsen for næret af andre Mødre at klatre om i Brændslet og sende sit Lys over Himmel og Jord. Det er dertil, der sigtes i III, 55, 4: „en anden Kvinde nærer Kalven, Moderen ligger stille," medens, som vi nylig saa, de to Mødres Kalv „er løst og gaar" (St. 6). Ligeledes i sidste Led af de to ægte vediske Strofer V, 47, 4—5: *fire bære ham idet de slaa sig til Ro*" (Alterets fire Sider), „*ti* (de ti Fingre, der bringe ham Brændsel og Smør) *lade Barnet amme, saa det kan gaa, hans høje tredobbelte Køer* (Luerne) *gaa i et Øjeblik rundt om Himlens yderste Rand*" (4). — „*Det er et vidunderligt dybt Ord, o Mænd,*

[1]) Saaledes oversætter Ludwig, og det stemmer bedst med det foregaaende; dog er Konstruktionen vanskelig, og man kunde ogsaa oversætte: „er der noget herligere end de tre Søstre —", hvad der vilde stemme nok saa godt med det følgende. Meningen blev den samme, kun noget tommere.

at Floden gaar, mens Vandet staar stille" (virkeligt smukt og skarpsindigt — Baalet staar jo paa sin Plads, mens dets Lys gaar Himlen rundt): „*det er to andre Kvinder* (Brændsel og Smør), *to andre end Moderen* (Gnidetræet), *der nære ham, to Søstre nære i Slægt* (særligt Græsbrændslet og Smørret ere jo virkeligt nærbeslægtede) *fødte overalt*;" (5) — i næste Strofe igen er det Sangene, der som Mødre væve Klæder for Sønnen. Da Agni tændes ved Gry, saa baade Nat og Morgen ere med derved, siges det ogsaa om dem (I, 95, 1; 96, 5), at de to forskelligtfarvede Søstre, een efter een, lade den ene Kalv die[1])", og for saa vidt kunde det i III, 55, 13 gerne være Morgenrøden, der „brøler, slikkende en anden Kvindes Kalv," men Sammenhængen tyder dog paa, at det her snarere er Sangene, der tage sig af Brændslets Barn (padyā kunde være den versføddede, men er dog snarere Brændslet, der bliver ved Agnis Fod), og føre det fra Offerets synlige til dets usynlige Sted[2]), ad „den i samme Retning gaaende Vej, der gaar i to stik modsatte Retninger," Offerets nemlig, som gaar med Offergaven til Guderne og med Bønhørelsen tilbage, to modsatte Bevægelser, der tilsammen udgøre den ene, mod eet Maal rettede Vej. I det enkelte kan det undertiden være vanskeligt at afgøre, hvilken af de mange Mødre, der menes, men Begrænsningen indenfor Offerstedet er sikker nok, og alt det Store, Fortolkerne, især Bergaigne, har bygget netop paa de sidste Steder (ligesom paa de nys nævnte om de unge Planter), synes mig at være bygget paa Sand. Jeg vender tilbage til den tredobbelte Agni. Som vi saa, var det med „tredobbelte

---

[1]) De to Køer, der i I, 146, 3 gaa til den fælles Kalv, ere Himmel og Jord.

[2]) Offerets Gang „har ligesom sat to Fodspor, eet synligt (hvor Offergaven bringes), eet usynligt (hvor den modtages)" (St. 15).

Køer" Agni gik Himlen rundt, og saaledes lyser han med tredobbelt Lys, giver tredobbelt Beskyttelse, udbreder Jorden ved sin tredobbelte Gerning etc. etc., hvad der kun kan sigte til de tre Ilde (samtidige eller tre Gange dagligt) eller til den tredobbelt nærede Ild, f. Eks. i III, 26, 7. Efter at have sagt: „Smør er mit Øje," tilføjer Agni her: „jeg er et tredobbelt Lys, der udmaaler Rummet," og næste Strofe siger, at „han rensede sit Lys med tre Sigter," det er tre Brændsler, Brænde, Smør (Mælk, Soma etc.) og Sange, se IX, 66, 20 ff. og 67, 22, hvor Somaen, der hældes i Ilden, bliver opfattet som Agnis Sigte, — den gør jo ogsaa hans Lue klarere. — Af alt dette tredobbelte Uvæsen fremhæver jeg kun, at Agni meget ofte siges at have tre Sæder, tre Steder, tre Skød, tre Rygge etc. og udtrykkeligt kaldes „den tresædede". Saa naturligt det var her at tænke paa Himmel, Luft, Jord som Sæde for Sol, Lyn og Ild[1]), saa nødvendigt er det dog at forstaa ogsaa dette om Ofrets tre Ilde. Selv den barokke Tekst VI, 12, 2, „han er tresædet som den Ilendes Ben" (Guden Vishnu tog hele Verden i tre Skridt), udsiges om Hotaren der fører Offergaven, og skal kun sige, at de tre Ildsteder ere lige saa vigtige for Tilværelsen som de tre Trin, hvormed Vishnu erobrede Verden for Guderne. De øvrige Steder tale tydeligt nok. „Tag mod vort Offer, Agni, du tresædede, du som vi have gnedet frem" V, 4, 8; „beskyt vore Offergivere med dine Flammer, du tresædede" VI, 8, 7; „Agni, den første Offerpræst, blev tændt af Menneskene paa tredobbelt Sted," V, 11, 2; „o Agni, du har tre Kræfter, tre Steder, du har tre Tunger og tre Lege-

---

[1]) Dette er selvfølgeligt den staaende Forklaring, se f. Eks. Grassmann I, S. 4, Muir V, S. 207—8, Bergaigne I, S. 21—4, 28 f., kun Ludwig (III, 326—30, 355—57, IV, 354, V, 316—19) synes at mene, at de tre Sæder paa een Gang ere de tre Ilde, og *tillige* Ild, Sol, Lyn. Hans Tanke er mig ikke helt forstaaelig.

mer, vogt med dem vore Sange,“ III, 20, 2; „de syv Menneskestammers Agni, til den Agni med de tre Boliger søge vi, til den urgamle ved Ofrene,“ VIII, 39, 8; „sæt dig paa de tre Skød og drik Soma,“ II, 36, 4. Her er det end ikke muligt at tænke paa Sol og Lyn, som dog ikke kan tændes af Menneskene, og til Overflod ser vi, at man ud fra de tre Ilde eller det tre Gange dagligt gentagne Offer har kaldet selve Offeret og alt, hvad dertil hører, tredobbelt, selv Offergræsset er „tre“, eller „tredobbelt“, ja „tresædet“ (I, 181, 8; VIII, 91, 14; I, 47, 4), ja selve Offeret omskrives derved i Vendinger som „at ofre til Guderne paa de tre Rygge,“ „de tre Skød“ (II, 3, 7; I, 15, 4; X, 61, 14), ja VIII, 2, 21 og 58, 3 synes det elliptiske „paa de tre“ at være brugt i samme Betydning[1]). Det kan da ikke forundre, at det IV, 1, 7 midt i Strofer, der utvetydigt skildrer den nære flammende ofrende Ild, hedder „tre ere hans, Guden Agnis, højeste sande begærede Fødsler“ (de tre Ilde eller Gnidetræ, Altar og Smør), vanskeligere er II, 9, 3, der sondrer mellem en højeste Fødsel og et lavere Sted, saa en Nutids Læser naturligt maa tænke paa en himmelsk og en jordisk Agni. For Veda-Digterne, der tit nok kalde Offerpladsen det højeste Sted, det højeste Sæde, den højeste Himmel (IV, 5, 10; II, 35, 14; I, 163, 13; X, 16, 10; V, 45, 8 o. s. v.) stiller Sagen sig anderledes, og da hele Digtet ellers kun beskæftiger sig med Offerpræsten, Budet, Offerguden Agni og selve Strofen lyder: „vi ære dig, o Agni, i din højeste Fødsel, vi ære dig med Sange paa dit lavere Sted; fra hvilket Skød du end sætter dig i Gang, saa ære vi det, i dig bringer de jo Offergaven, naar blot du er tændt,“ — saa tvinges vi dog ved disse sidste Ord til at søge baade det højeste og laveste paa selve Offerpladsen. Det højeste er let nok; baade Fødslen af Gnidetræet,

---

[1]) Om VIII, 58, 3 se dog Pischel I, S. 197.

paa Alteret og i Smørret kan kaldes den højeste, men om ingen af dem kunde man bruge Udtrykket lav, saa lidt som om den af Sangene, der jo betinger og ledsager de andre tre. Derimod kan den fremgnedne paa Alteret tændte Ild, som den særligt hellige stilles i Modsætning til de andre Offerilde, der først tændes, eller hvis de forud ere tændte, først helliges ved en Brand fra Alteret, og det maa vel her være Meningen, hvis man i det Hele vil oversætte avare ved „det lavere". Da Agni ofte kaldes den nære (i IV, 1, 5 avama, der her maa og af Alle ogsaa oversættes ved den næreste), og da Fødslen fra Gnidetræet ofte fremstilles som den fjerne, vilde jeg foretrække at forstaa II, 9, 3 saaledes: „vi ære dig ved den Fødsel, hvor du ligesom kommer til os fra det fjerne, vi ære dig som den nære, her hvor vi sidde omkring dig, vi ære alle dine Skød, alle dine Ilde, du bringer jo Offergaven, ihvor du saa er tændt." Man undgaar derved at bruge Udtrykket lav om det, der for de vediske Digtere er det højeste af alt, Offeret med dets hele Tilbehør. Den virkelige Modsætning mellem den højeste og den lavere Agni vilde være mellem Offerildene og Husildene, og dertil sigtes der maaske i I, 128, 3, og da der sker meget ved Offeret, da der koges og bages Offerspiser, hvoraf noget bringes Guderne, medens de Ofrende fortære det øvrige, og da den ene af de tre Ilde udtrykkeligt kaldes „Husfaderens Ild", og vel altsaa særligt er blevet brugt til sligt, saa kunde den som den mere kun menneskelige stilles i Modsætning til de andre, og dette kunde være Tilfældet i det virkeligt interessante Sted III, 2, 9: „Guderne tændte (eg. „rensede") tre den unge Agnis Brændsler, af dem gave de Menneskene det ene til Brug, de to gaa til Søsterverdenen." Saa nær det end her ligger at gætte paa Sol og Lyn, saa er dette dog en baade uvedisk og umenneskelig Tankegang. Ikke blot Jøderne, men alle Jordens Folk sige, at „Gud satte Solen

paa Himlen til at lyse for Menneskene," til Brug for dem, og Rig-Veda siger tit nok, at naar Regnen og Lynet, naar Solen *bliver borte*, saa er det, de er gaaet til Søsterverdenen, saa beholder Guderne dem for sig selv. Bedre kunde man tænke paa „Husfaderens Ild", som benyttes af Menneskene, og de to andre, der bringe Offergaven til Guderne, men en rigere og fuldere Mening faa vi dog, naar vi lægge Vægten paa, at Guderne tænde ikke de tre Ilde, men tre Brændsler. Den i Brændet tændte Ild, den er til Brug for os, men de ved Smør og Sange nærede Luer, de gaa til Søsterverdenen med Næring og evigt Liv til Guderne[1]). At Guderne rense tre Brændsler svarer jo ganske til det førnævnte, at Agni selv klarer sin Lue gennem tre Sigter, og støder det, at Sangene skulle være Brændsel, saa er det dog atter og atter Sangene, der tænde og nære Agni[2]), og i I, 164, 25 siges der udtrykkeligt om et treliniet Versemaal, der ogsaa andetsteds sættes i særligt Forhold til Agni[3]), at det indeholder tre Brændsler (gāyatrasya samidhas tisra āhuḥ).

Ved flere af disse „tredobbelte" Tekster maa man tillige huske Digternes Tilbøjelighed til at lege med Tal, saa at tre for dem meget ofte er lig een, — lade de dog f. Eks. de Salige leve „i Himlens Trehimmel, paa Trehimmelhvælvingen" (IX, 113, 9) altsammen lig „i den høje Himmel." Ja, de kan fortsætte denne Leg hele Digte igennem, f. Eks. III, 56, der altid har den Interesse, at det her med rene Ord siges, at det er det tre Gange om Dagen gentagne Offer, der sigtes til, saa at vi faar Gaadens Løsning med det samme. Det siges i Slutningsstroferne,

---

1) Der staar tilmed „rense de tre den unge, *vandrende* (parijmanaḥ) Agnis Brændsler", og som vi vil se, betegner parijman netop Agni som Budet, der gaar mellem Guderne og Offerstedet.

2) tam tvā girbhiḥ sam īdhire X, 118, 9.

3) X, 130, 4; I, 12, 11; 21, 2; II, 7, 5.

hvor Agni som oftere kaldes Savitar. Den „tremødrede“, „den trebugede Tyr“ (eller „med tre Slags Mælk“?), „Tyren med de tre Yvere“, „den treansigtede Tyr, der lægger sin Sæd i de stadigt spirende“ (Planterne) — alt dette er jo mere almindelige Omskrivninger for Agnis tre Ilde eller tre Brændsler. Men de „tre fromme unge vandede Piger, der tre Gange vise deres Magt ved Offeret, lige til Himlen“ ere vel det tre Gange om Dagen ofrede Smør, „den Ene, der uden at gaa bringer seks Byrder,“ er aabenbart Ilden, som uden at flytte sig fra sin Plads, tre Gange bringer sin dobbelte Byrde af Offergaver og Bønner til Himlen, og „de tre store Hopper, der staa her nede hos os,“ er selve de tre Offerforsamlinger. Offeret kaldes jo tit nok en Vogn eller Hest, der alt som Billedet vendes henter Guden eller bringer ham Gaven, og det er tilvisse mærkværdigt, at baade Grassmann og Ludwig her bortforklarer Ordet Hopper, det der giver Nøglen til Gaaden, som var det meningsløst. At to af disse Hopper „ere skjulte, medens den ene ses,“ betyder kun at Morgenofret foregaar, er synligt, medens de to andre endnu ere skjulte hos den ledende Præst, hvis Tanke styrer og sammenfatter Offerets hele forviklede Gang. Saaledes taler VIII, 6, 8 om „Sange, der ere skjulte“ (i Digterens Minde), men efter deres Natur straale frem og lade Digterne funkle i Offerets Glans,“ og VIII, 8, 23 om de tre Offerforsamlinger for Aṣvinerne, der før vare skjulte og nu ere aabenbare. Naar Agni i det foregaaende Digt III, 55, 18 roses for sin „gode Hestebestand“, idet „tresindstyve trække ham, spændte for fem og fem,“ saa tror jeg man hellere maa forklare det paa samme Maade end at tænke paa de fem Aarstider og paa at fem Heste dividerede i treds kunde give tolv — Maaneder, skønt Offeret selvfølgeligt kan siges og ogsaa siges at styre Aarets Gang. Da enhver Offergave gerne bringes Guden i flere Smaadele, Skefulde, efter det senere Ritual netop meget ofte i

fem [1]), saa er det her rimeligere at tænke paa, at man baade Morgen, Middag og Aften to Gange har bragt Guden f. Eks. fem Skefulde Smør; det gav kun tredive Heste, men til hver Offergave hører der et Offersprog, og naar vi parre de tredive Smør- og de tredive Sangheste, faa vi de ønskede treds. Det kan altid have sin Betydning at se, hvor lidt Betydning der skjules i denne Mystik.

Altsaa stadigt Offerilden, men endnu have vi altfor snever Horisont. Naar Agni siges at være Himlens Søn, skal vi saa, selv om dette var at forstaa lige efter Ordene, straks sige, altsaa er han Sol og Lyn? Nej, man maa dog virkeligt sondre imellem at stamme fra Himlen og saa at være i, leve og virke i Himlen. Særligt Offerilden har jo dobbelt og tredobbelt Krav paa himmelsk Oprindelse, og selvfølgeligt kan ogsaa den jordiske Ild slet og ret kaldes himmelfødt, det vilde til visse være mere end vidunderligt, om Inderne paa et Kulturtrin som Rig-Vedas ikke havde baade denne og mange andre Meninger om Ildens Oprindelse. Den aabenbare Hemmelighed, at det kolde mørke Træ slaar ud i hede lysende Luer, har beskæftiget alle Folks Fantasi, og fremkaldt mangfoldige barnagtige og sindrige Forsøg paa en Løsning. Kun eet eneste Eksempel fra de kaliforniske Indianere. Nogle Stammer slutte fra deres vulkanske Hjemsted, at Jorden engang var flydende Ild, og endnu er der Ild inde i den, som stiger op igennem Træerne, — derfor er det, de kan brænde. Andre Stammer, der ikke gnide deres hellige Ild frem, men slaa den frem af Flint, sige derimod, at Lynet naar det slaar ned trænger ind og fylder Flinten med Ild, derfor er den bleven Ildens Kilde. Vi vende tilbage til Indien. I Nirukta (VII, 23) anfører Jāska en ældre Kom-

---

[1]) Rig-Vedas yajñaḥ pañcayāmaḥ X, 52, 4; 124, 1? (yajñam pañcayāmaṃ trivṛtaṃ ṡaptatantum).

mentator, Ṣākapūṇi, der lader Ilden stamme baade fra Sol og Lyn. Det første, mener Ṣākapuṇi, ser man af, at man gennem et Brændspejl kan faa selve Solstraalerne til at fremkalde Lue. Lynilden derimod har jo den Natur at den tændes i det fugtige og slukkes i det faste (udakendhanaḥ ṣarīropaṣamanaḥ), men naar den er trængt ind i en fast Genstand, saa bliver den den jordiske Ild, der slukkes i det fugtige og tændes i det faste. Ṣākapūni, der jo lærte paa en Tid, hvor alle vare enige om de tre Agnier, Ild, Lyn, Sol, kommer rent tilfældigt ind paa dette, i en lærd Strid; han vil kun bevise, at et af Agnis Tilnavne betegner Agni som den jordiske Ild og som den, der stammer fra Sol og Lyn, men desto rimeligere er det, at vi her i denne halvvidenskabelige Form have et Par Levninger af ældgammel indisk Folketro. Læren om Lynet svarer jo ganske til den kaliforniske, kun overført fra Sten til Træ, og Solens Evne til at tænde var jo kendt alle Vegne, — baade i Mellem- og Sydamerika, og i Rom tændte man den hellige Ild ved Hulspejl. Her kunde da været Lejlighed for Rig-Vedas Digtere til at udnytte det Stof, Folketroen bød dem, til at hædre Agni i stor Stil og for Alvor gøre Offerilden til Verdensilden, og naar de ikke vilde det, maatte det dog ligge dem nær om selve Offerilden med rene Ord at sige, at den stammede fra Himlen eller Solen eller Lynet eller den underjordiske Ild, de kunde jo hædre og pynte deres Offeragni dermed, og det er netop det forunderlige, at de ikke gøre det. Vi træffe ikke en eneste Hentydning til hans Stammen fra Sol og Lyn, og kun nogle faa, meget usikre, til hans Nedkomst fra Himlen, snarere synes Digterne indirekte og enkelte Gange direkte at polemisere herimod. Det er det virkeligt interessante ved dette forviklede Emne, det eneste, for hvis Skyld dette trættende Arbejde lønner sig. Det giver os Lejlighed til at se Digterne ind i Sjælen og forstaa deres Motiver. Men her maa vi nu engang gaa til-

bage og samle Alt, hvad Rig-Veda ellers veed om Agnis Fødsler.

En Del af dem kende vi allerede. Vi veed, at Agni fødes af Brændslet. Det varieres meget rigt; han er Brændets Søn, Planternes Søn, Urternes Søn, Skovtræernes Søn (f. Eks. VI, 3, 3; II, 1, 14; VIII, 23, 25 etc.), noget der udtrykkes og udmales i talløse Omskrivninger og Strofer. Særligt er han jo Araniernes Søn; direkte nævnes det ikke ofte (III, 29, 2; V, 9, 3; VII, 1, 1), men hele Digte og talrige Enkeltstrofer beskæftige sig dermed i alle Tonearter lige til den vildeste Mystik. Det er som den fremgnedne, han hedder sahasas sūnu, putra, yahu, sahaskṛta etc.; dette meget hyppige Udtryk betyder kun, at det er besværligt, et anstrengende Arbejde at gnide Ilden frem, det siges oftere med tørre Ord (V, 11, 6; I, 96, 1; VI, 44, 22 etc.), og Ordet forstaas saaledes af Alle. Jeg har i det foregaaende flere Gange gengivet det ved „du, som vi have gnedet frem“, og et „Kraftanstrengelsens, Møjens, Slidets Søn“ vilde vel være at foretrække for den gængse Oversættelse „Kraftens Søn“; for denne Undersøgelse har det sin store Betydning, at dette langt over et halvhundrede Gange forekommende Udtryk overalt sikrer os, at her er det den fremgnedne Offerild, der tænkes paa. Det er ogsaa som den der bor i Træet han kaldes Tanūnapāt „den, der er sin egen Søn,“ den selvfødte. Og vi veed, at Agni er Smørrets Søn, Kraftdrikkens Søn og, som vi antage i samme Betydning, Vandenes Søn[1]). Et saa vigtigt Drikoffer som Somaen havde ogsaa Ret til at være Agnis Moder, og det er vel det, der menes, naar Agni kaldes „Stenens Søn“ (adreḥ sūnu X, 20, 7),

---

[1]) I samme Aand lader X, 61, 2 „Cyavana“ (? trods Pischels dristige Forsøg (I, S. 71 f.) er Sammenhængen her endnu meget omtvistelig) „rejse Alteret paa Suppe,“ hvad der vedisk kun er en anden Vending for, at Alterilden, at Agni er Suppens Søn.

Stenen nemlig, hvormed Somaen presses. Efter X, 45, 6 [1]) kunde man ogsaa tænke paa Flintestenen, hvoraf Ilden slaas frem, men i hvert Fald i VI, 48, 5: „den med Kraftanstrengelse fremgnedne, som fødes ved Mændene, den Offerets (ṛtasya) Søn næres af Vande, Stene og Brændsel,“ kan Flinten umuligt siges at nære den tændte Offerild, her maa adri betyde Pressestenene, og ligeledes vel i II, 1, 1 trods det paafaldende aṣmanah [2]): „Mændenes mandige Hersker fødes Dag for Dag af Vande og Sten og Brænde og Urter.“ At Somaen (om IX, 96, 5 senere) ikke oftere og mere direkte siges at være Agnis Moder kan ligge i, at Agnis Forhold til denne fornemmeste af alle Offergaver, som vi senere vil se, for Digterne var et kildent Punkt, og dernæst kunde Somadraaberne ikke saa let — hvad Billedsproget krævede — gøres til Agnis Mødre, da Soma nu engang var den store mandlige Gud. Medindbefattet er Soma jo i „Kraftdrikkens Søn“, og i det mere almindelige Udtryk: det er de menneskelige Offerdrikke (ishaḥ), der frembringe ham (III, 2, 10) [3]). Det er rimeligvis Agni,

---

[1]) Dette stilles dog bedre sammen med VIII, 49, 16; 61, 4 som blotte Udtryk for Agnis Magt; han spalter Stenen med sin Glød, sprænger den med sin Tunge.

[2]) I III, 35, 8: „denne Soma, der er gjort sød med Køer (Mælk), den, o Indra, tilberedte Mændene, Bjergene og Vandene for dig,“ synes selve Bjergene at betyde Pressestenene. Ligeledes III, 5, 4, hvor Hotaren, Adhvaryuen Agni er „Flodernes“ (Smørrets) og „Bjergenes Ven“.

[3]) Herhen hørte hidtil, at Agni efter III, 29, 3 er en Søn at selve den personificerede Offergave, af Idā, „Køernes Moder“ (V, 41, 19), „den smørhændede Idā, der veḍ Gry tager sit Sæde paa Offerpladsen“ (VII, 16 8), — hidtil, nemlig inden Pischel (I, S. 301) belyste Stedet. Da Digterne i samme Halvstrofe kan nævne indtil seks af disse Fødsler og frejdigt sige, at „Brændslet fødte Vandenes Barn“ etc., saa kunde det, at III, 29 skildrer Agni som Gnidetræernes Søn ikke hindre, at han der tillige nævnedes som Idās Søn, men Pischels Forklaring er og bliver dog den ene naturlige. Ordstillingen og vayune for pade kunde

der menes med den Dakshinas, Offerhonorarets, Søn, der i III, 58, 1 gaar mellem Himmel og Jord, og selvfølgeligt er han Ritas, Offerets, Offer- og Verdensordenens, Søn, — „Ritas Barn, den ritafødte, Ritas Førstefødte etc. — ligesom Omskrivningerne paa Offerstedet gøre hans Fødsler endnu mangfoldigere og vidunderligere, naar han fødes, findes eller formes „i Vandenes Skød", „i Jordens Navle", „paa Koens Hoved", „i den højeste Himmel" etc. Her kan det endnu nævnes, at Agni tillige er Aditis Søn (X, 11, 1), hvorom senere under Aditi. Vi veed ogsaa, at han er Sangenes Søn, Sangens, Andagtens, Bønnens, i mange Vendinger; herhen hører de syv Stemmer, det er de syv Versemaal; i III, 1, 6 føde de syv det ene Barn; ogsaa Troen (ṣraddhā) kan efter X, 151, 1 kaldes Agnis Moder. Som tændt ved Menneskehaand siges de Levende, de Dødelige, Menneskene, Mændene og især da Præsterne, Rishierne, de Vise etc. at føde ham (f. Eks. III, 29, 5; VII, 1, 1; 7, 4 etc. etc.). I X, 7, 5 sker det ved Armene, men oftere ved Fingrene, der saa (III, 23, 3) blive hans Mødre og omskrives som de ti ugifte Søstre, de utrættelige ti, de to Gange fem samboende Søstre etc. etc. (I, 95, 2; III, 29, 13; IV, 6, 8). Herhen høre ogsaa, som vi senere vil se, at Agni er Guden Tvashṭars Søn (X, 2, 7; 46, 9). I VIII, 61, 3 gribe Præsterne ham „med Tungen", og det er vel som Sangenes Søn, han i VI, 16, 13 siges at gnides frem „af enhver Præsts Hoved", og i X, 88, 16 tydeligere kaldes „født af Hovedet, gjort lys ved Tanken."

---

tyde paa, at her var tilsigtet en bevidst Tvetydighed, som tillod at henføre Idā til begge Led, men selv om saa var, er det i høj Grad paafaldende, at Agni ikke stadigt er Idas Søn. Jeg veed kun een Forklaring: disse Billeders i al deres Forskruethed i høj Grad realistiske Karakter. At Agni er Brændets, Smørrets Søn etc. er taget lige fra Virkeligheden, og maaske er det derfor den blot personificerede Offergave ikke bliver hans Moder. Med Rita har det jo en anden Sammenhæng.

Endelig veed vi, at Agni som Morgenild er Søn baade af Morgenrøden (eller af Dagen) og af Natten (V, 1, 4; I, 96, 5 etc.). Til denne Gruppe hører endnu, at Agni gnides frem af pushkaraen (VI, 16, 13), enten dette saa betyder af Lotussen eller af et Offerkar, og at han (V, 25, 1) er ṛshuernes Søn, dette være saa Flammernes, Brandenes eller som Bergaigne vil Sangenes Søn. Dermod tror jeg ikke han VI, 2, 8 og V, 9, 4 er Slangens Søn; vel er Konstruktionen paa det første Sted ret vanskelig, men paa samtlige fem Steder, hvor Ordene hvāra og hvārya forekommer, synes de mig at staa i Sammenligningsled til Agni.

Man vil se, at alt dette, alle disse c. 25 Sorter Mødre og Fædre, danne een Gruppe; det er i Grunden alt ikke Fødselsmyter, men Tændingsbilleder, de skal ikke forklare, hvorledes Ilden engang blev til, de fortælle blot, hvorledes den Dag for Dag paa Ny tændes op paa Offerstedet. Men disse Billeders rige Forgrening, den Fuldstændighed og Energi, hvormed de ere udarbejdede, viser bedst i hvilken Grad Offerstedet er Digternes Udgangspunkt og Ofret deres kære stadige Tanke. Og selv den næste Gruppe, der dog gaar et Skridt videre, fører os i Virkeligheden ikke bort derfra. Det drejer sig her om Agnis første Tænding. Vi saa, at Mændene, Menneskene ere Agnis Fædre, saa vidt de tænde ham Dag for Dag, men Digterne sige tillige meget ofte, at det var Menneskene, der gjorde det fra først af, ja de vide tilmed, hvem der gjorde det, og anføre en Række Navne paa Agnis rette Fædre i gammel Tid. Herom har Ludwig og særligt udførligt Bergaigne skrevet meget smukke og skarpsindige Ting, ligesom man i det Hele er stærkt i Strid om disse Stamfædres historiske eller mytiske Karakter, — Bergaigne f. Eks. mener, at de alle som een ere Personifikationer af Agni selv — men alt dette lader jeg ligge. Da Vedafolket var delt i selvstændige Stammer, er det kun natur-

ligt, at de enkelte Folkestammer eller Præsteslægter eller Digtere søgte at tilegne sig (eller deres Offergivere, deres Fyrster) Agni som særligt deres Gud, deres Ejendom, saa at der f. Eks. tales om Bharata'ernes og Angirasernes, om Vadhryaṣvas og Divodasas Agni, og herfra til Stamfædrene er der kun et lille Skridt. Sæt at de hedenske danske Stammer havde været ivrige Agnidyrkere, sæt at der ved Ofrene taltes om den jydske, den fynske Agni etc., eller at Agni kaldtes „den bedste af alle Jyder" (añgirastama! (den Jydeste) etc.), saa laa det meget nær, at henføre Agnis Oprindelse til Urjyden, Urfynboen, eller endnu lettere til Stammens besungne og kære Navne, til Frode, Toke og Vermund eller til Urtidens store Heroer, til Sigurd eller Hermod, selv om de vare fælles for Stammerne eller havde en rent mytisk Karakter, og alt dette, kun ikke saa folkeligt men mere præsteligt farvet, tror jeg har fundet Sted i Rig-Veda. Saa mangesidet Interesse en Skikkelse f. Eks. som Matariṣvan eller Dadhyanc end fra andre Synspunkter har, saa gaar jeg her ud fra, at disse Navne ikke ere blevne opfundne for at skaffe Agni Fædre, men at de ere blevne Agnis Fædre, fordi de forud vare almenkendte som Præsteslægternes Stamfædre eller Yndlinge. For denne Undersøgelses Vedkommende anser jeg det for ensbetydende, enten der i Teksten staar Atharvan eller Angiras eller Bhṛguerne eller Matariṣvan eller Fædrene eller de Vise eller Rishierne eller selve det første Menneske, Menneskeslægtens Stamfader, Manu, — det betyder dog alt kun, at det var Mennesket, der fra først af tændte Agni. Det der her virkeligt har Værd for os er, at samtlige disse Tekster ikke med et Blink interesserer sig for Ildens Oprindelse, men kun tale om Offerildens. Stederne ere trættende ensformige. Agni er den af Manu indsatte Offerpræst (Hotar) (I, 13, 4; 14, 11 etc.), Menneskene lod Agni tage Plads som Hotar (V, 3, 4), Uṣana Kavya lod Agni tage Plads som Hotar (VIII, 23, 17),

Bhriguerne satte Hotaren Agni hos Menneskene (I, 58, 6) o. s. v., selvfølgeligt rigt varieret med „Offerbudet Agni", „den bedste Ofrer" etc. At det er Offerildens Indsættelse, det drejer sig om, hindrede jo i og for sig ikke, at baade Manu og alle de andre kunde hentet den fra Himlen som Prometheus gjorde det, eller Digterne kunde dog hentyde til, at det var den oprindelige, fra Solen eller Lynet stammende Ild, der blev sat paa Alteret, men af intet af dette er der noget Spor. Der siges simpelthen: Vasishsṭa tændte Agni (VII, 9, 6); Dadhyanc tændte Agni, Pāthya tændte Agni (VI, 16, 14 og 15); Apnavāna og Bhriguerne lode Agni lyse i Brændslet (IV, 7, 1), ja de gnide ham frem: Atharvan fremgned Agni (VI, 15, 17; 16, 13), Matariṣvan gned Agni frem (III, 9, 5), Bhriguerne gjorde det i gamle Dage (I, 127, 7; 71, 4) etc. Og som endnu hver Morgen skjulte han sig for dem i Brændslet, de „søge hans Spor som et bortløbet Dyrs (X, 46, 2), ja Angiraserne „fandt Agni, der han laa skjult i ethvert Stykke Brænde (vane-vane). Med eet Ord, her spørges ikke, hvor Ilden kom fra. At den bor i alle Træer og maa gnides frem, det veed man, og man veed, at det er dens sande, dens hellige Fødsel. Her spørges blot om, hvem der fandt paa det og gjorde det første Gang, og herpaa er det der svares med „Mennesket" og alle disse Fortidsnavne.[1]) Mere er her ikke at søge, men at her ikke er mere, er unægteligt i høj Grad betegnende[2]) — Tilsyneladende

---

[1]) Om Matariṣvan siges det oftere, at han bragte Agni „fra det Fjerne", men den ene Gang (III, 9, 5) er det den fremgnedne Agni, og ogsaa ved den daglige Fremgnidning bruges Udtrykket fra det Fjerne. Om I, 93, 6 nedenfor.

[2]) Meget ofte nævner samme Digt, ja samme Strofe to eller flere af disse Agnis Fædre. At de staa saa fredeligt ved Siden af hverandre, uden at man føler nogen Modsigelse derved, ogsaa det viser, i hvilken Betydning de ere Agnis Fædre. At hente Ilden ned fra Himlen, det er en Bedrift, der efter Sagens Natur

lige det modsatte, i Virkeligheden ganske det samme er det, naar det siges, at ikke Menneskene men Guderne fra først af tændte Agni. Det siges om dem [1]) lige saa ofte og ensformigt som om Menneskene, kun fremhæves her særligt det for Guderne vigtigste, at Agni bringer dem Offergaven (havyavāh, dūta etc.). Guderne avle (I, 59, 2; III, 2, 3; VI, 7, 1) frembringe, sætte, indsætte Agni, lade ham tage Plads etc. (jan, kṛ, dhā, ā dhā, ni dhā, ni īr, ni ṛ), alt hos Menneskene, som offerbringende Bud, paa Offerpladsen. Naar Guderne f. Eks. „avle Agni som en Skaal i deres Mund" (VI, 7, 1), saa skal dette jo mindre forklare hans Oprindelse end fremhæve hans Betydning, „saa vigtig er han, at Guderne selv maatte frembringe ham for at faa Føden," men Oprindelsen er dog med deri og fremhæves ofte nok alene. Hans Fødsler fra Mennesket og fra Guderne staar ganske jævnsides, det er jo ogsaa kun to lige stærke Udtryk for Ofrets Hellighed og Ælde, naar man kalder Offerilden indstiftet af de store Fædre eller af Guderne. Derfor hedder det ogsaa (VIII, 19, 21) „med Sang ærer jeg ham (Agni), som Manu har indsat, hvem Guderne have indstiftet som det offerdygtigste, offerbringende Bud" [2]) eller VI, 15, 8: „Slægterne igennem indsatte de dig det offerbringende Bud, med Ærefrygt lode Guderne og Mennesker dig tage din Plads," eller V, 25, 2: „han hvem selv de gamle Fædre, hvem selv Guderne tændte som den sanddru Hotar." Vi se

udføres engang for alle, men at indstifte Offerilden, ordne Offertjenesten, det er en Gerning, hvortil Mange kan være med, dertil kunde alle de store Rishier tænkes at række Haand, enten de saa samvirkede eller gjorde det hver for sin Kreds.

[1]) Som Regel „Guderne", „alle Guder", dog nævnes ogsaa enkelte Guder, særligt Adityaerne overhovedet II, 1, 13 eller Varuna, Mitra, Aryaman I, 36, 4 etc., ogsaa Indra og Vishnu VII, 99, 4, Trita X, 46, 3 etc.

[2]) Smlgn. X, 46, 10.

altsaa, at det selv her ene drejer sig om Offerilden, og selv Guderne gribe ikke til Solens og Lynets Ild, som de have lige ved Haanden, nej ganske som Menneskene „tænde“ de Agni (VI, 16, 48; I, 36, 4 etc.). Det siges ikke, at de gnide ham frem, men selv om dette ikke er rent tilfældigt [1]), ses det tydeligt, at der ikke dermed kan være antydet nogen Væsensforskel. Agni „sætter Guderne i Skræk, naar han skjuler sig om Morgenen, indtil Mændene faa ham sunget ud af Brændslet“ (I, 67, 3—4). Og som han ved det daglige Offer og i Urtiden, for de store Fædre skjuler sig i Mørket og i Brændslet, saaledes skjulte han sig efter det højst betegnende Digt X, 51 for selve Guderne. Og saa gælder det at finde „alle de Agnis Brændsler, der føre til Guderne“ (St. 2), han „ligger i Mørket“ (St. 5) han er „tyet ind i Vandene og Planterne“ (Smør og Brænde; St. 3) og for at faa ham til at gaa ud, maa de love ham, at ved alle Ofre skal „For- og Efterofrene ene være hans,“ ja de maa love ham „Vandenes Smør og Planternes Sjæl“ [2]) (St. 8). Vi veed jo ogsaa, at de „3339 Guder dryppede ham med Smør og bredte Offergræs, og saaledes fik de ham til at tage Plads som Hotar“ (III, 9, 9 = X, 52, 6). For Mennesker og Urfædre og Guder gælder det, at Agni bor i sine Brændsler, i Planter og Smør, det er hans Natur, og at faa ham til at gaa ud derfra ved gode Ord og Løfter, ved Hymner og Fremgnidning, det er hans Fødsler. Denne i saa talløse Vendinger, saa haardnakket fastholdte Tankegang tyder ikke paa Sol og Lyn, men viser afgjort bort derfra. Kun for Læsere, der maaske ville finde alt dette

[1]) Saa ofte *Sagen* end nævnes, forekommer *Ordet* at „gnide“ Ilden frem (manth) forholdsvist sjeldent, kun en femten Gange, saa at blot det ene afledede Udtryk „Kraftanstrengelsens Søn“ altsaa er fire Gange hyppigere.

[2]) Brugen af purusha er her højst paafaldende.

overflødigt, bemærker jeg, at vi her stiltiende ere gledne forbi Steder, hvorpaa man har bygget store verdensberømte Drømme, og at vi har føjet dem ind i en Sammenhæng, der som jeg haaber vil hindre alle videre Drømme i at knytte sig til dem. Det var ganske naturligt, at Roth i sin Tid tog Steder som I, 93, 6 og 143, 2 lige efter Ordene — dengang var Rig-Vedas offertjenstlige Billedsprog jo ikke kendt som det er nu efter Bergaigne — og døbte Matariṣvan som den indiske Prometheus. Og det er forstaaeligt, om end ved en Enkeltundersøgelse af Emnet mindre naturligt, at A. Kuhn støttede sig til Steder som III, 5, 10; X, 46, 2 uden at veksle et Blik med de mangfoldige Tekster, der stod advarende lige ved Siden. Ad den Vej lykkedes det ham imidlertid at forvandle den vediske Mytologi til en Uvejrsmyte, og saaledes fik vi det kun altfor berømte Værk: „*Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks,*“ der gennem et Par Decennier beherskede og vildledte den mytologiske Forskning. Her er al direkte Kritik[1]) og Polemik overflødig. Det bedste Værn mod slige Drømme er at se de misbrugte Steder ind i deres hele Sammenhæng; det vil nu være umiddelbart klart, at for de vediske Digtere selv vare Bhriguerne ikke Lynguder (Kuhn S. 10—12)[2]), ikke mere end Offer-

[1]) I 1893 behøver man kun en Brøkdel af Kuhns Kundskabsfylde for at rette hans Oversættelse af III, 5, 10 og VI, 15, 2 (l. c. S. 9).

[2]) Hvad Bhriguerne mytologisk maatte have været, inden de bleve benyttede som Agnis Fædre, er en Sag for sig, men hvad de end have været, styrter A. Kuhns Bygning i hvert Fald sammen, fordi han har undladt den simple lille Forundersøgelse at se, hvad Rig-Veda i det Hele mener med sine Agnifædre. Vilde han saa derfra have fulgt det dunkle Spor tilbage til Bhriguernes Fortid, maatte han have benyttet en anden og langt skarpere Metode, og der vilde krævedes mange lignende Forundersøgelser for at naa et Resultat, der blot tilnærmelsesvist havde den glimrende Betydning og den Rækkevidde, hans Resultater nu synes at have.

præsterne vare det eller vore Tjenestepiger ere det, naar de om Morgenen tænde Agni under Kedlen. Endnu hører der et sidste Led til denne Gruppe. Agni er en Gud, fuldt jævnbyrdig med de andre Guder, men saa maa han ligesom de være en Søn af Himmel og Jord, de store fælles Gudeforældre (devaputre). Der leges dermed i de mangfoldigste Vendinger (f. Eks. III, 1, 3; 1, 10; 2, 2; 3, 11; 6, 4 o. s. v.), og det udsiges ofte meget ligefrem (III, 25, 1 etc. etc.). Det svinger imellem, at den morgentændte Agni udbreder, smykker, fornyer og frembringer sine Forældre, og omvendt, at de give ham Vækst og lægge deres Kræfter i hans Lue. Naar det nu engang staar saa fast, at Agni er Himlens og Jordens Søn, og naar saa nogle Steder (X, 45, 8; VI, 49, 2; X, 2, 6; 20, 9; III, 1, 9) [1]) nævne Himlen, „Faderen", alene, hvad der forøvrigt ogsaa sker med Jorden (VII, 4, 5), saa ligger det nær at antage, at den ene af Forældrene nævnes i Stedet for bægge, saa at ogsaa disse Steder kun sige, at Agni som alle levende Væsener tilhører Himlen og Jorden. Da hans Fødsel af Aranierne som den rette og hellige ogsaa kaldes den fjerne og himmelske, saa kan det, at Agni i det Hele stilles i Forhold til Himlen, have fem Betydninger. Det kan betegne ham som den aranifødte (1), som den himmelske, den gudindstiftede (2), som Himlens og Jordens Søn (3), som den, der efter Folketroen stammer fra de himmelske Ilde, Sol og Lyn (4) og endelig, eventuelt, som den der *er* Sol eller Lyn (5). At Agni og Indra fødes af Urmenneskets Mund (X, 90, 13) vedkommer Purusha og ikke Agni.

Dette er Agnis egentlige Fødsler, dog behøves der endnu et Par Ord om et Sted som det (S. 18) oversatte I, 70, 2, hvor Agni fødes af Vande, af Planter, af hvad

---

[1]) En Del af de Steder, hvor „Himlen" nævnes, hører ikke herhen, men vel nogle flere, der kun tale om „Faderen".

der staar og hvad der gaar, i Stenen og i Huset (?)". Digterne more sig ofte med at sammenslynge Agnis Fædre og Mødre, saaledes det nylig citerede VI, 48, 5, hvor Mændene, Fremgnidningen, Rita, Vande, Stene, Brænde nævnes i eet Aandedræt (smlgn. II, 1, 1), eller X, 2, 7, hvor Himmel og Jord og Vande og Tvashtar avle ham, eller X, 46, 9, hvor Himmel og Jord og Vande og Tvashtar og Bhriguerne og Matariṣvan og Guderne frembringe ham etc., men i I, 70, 3 er dette „staaende og gaaende" os nyt. Hvis man i I, 146, 1 turde følge Oversætterne og lade den morgentændte Offerild, der fylder Himmel og Jord „tage Sæde i det gaaende og faste", vilde det kun være et nyt Udtryk for de to Slags Brændsel, Brænde og Smør (Smør-Vandene, det er jo netop det betegnende for Vandene, at de vandre og „aldrig slaa sig til Ro"), ja i selve I, 70, i Strofe 7 kunde man forkaste Oversætternes ret umulige Gengivelse af sthātuṣ ca ratham ṛtapravītam og oversætte: „det staaende og gaaende nærer ham, naar det er Ritabesvangret," men paa bægge Steder er Konstruktionen meget tvivlsom.[1]) Ligeledes i X, 45, 6, hvor Offerilden, der „idet den fødes, fylder Himmel og Jord" siges at være „alt det Tilværendes Barn" (bhuvanasya garbhaḥ), bliver det tvivlsomt, om dette er at forstaa lige efter Ordene eller kun er en Omskrivning for Himlens og Jordens Søn. I hvert Fald kan man ikke forbyde Nogen at tro, at der her tænkes paa Ilden som den, der er til Stede i Alt og som Varme og Livsvarme bor i alle Væse-

[1]) I I, 146 er nishatta med Genitiv jo umuligt, og vil man underforstaa upasthe, hvad skal saa asya? I I, 70 maa man dog vel læse caratham? Den ordrette Oversættelse „den Staaendes Ritabefrugtede Vogn", vilde være ganske godt i Stilen og svare til det ovenfor forklarede V, 47, 5 og meget lignende, men det synes at strande paa Accusativen ratham. Ogsaa i I, 58, 5; 68, 1 og 72, 6 er Løsningen: Brænde-Smør mulig, men alle Stederne ere dunkle.

ner, Levende og Dødt, og et Par af de Steder, hvor Agni siges at være i Vandene, kunde forklares saaledes.[1]) Det mest betegnende bliver i saa Fald, at slige løse og usikre Steder er alt, hvad der er at finde herom, og at det end ikke her er Ilden i det Hele, men Offerilden, der tænkes paa. Ja selv hvor det rent realistisk fremhæves, at Ilden er sin egen Søn, idet Ild tændes ved Ild, hedder det I, 12, 6: „den Offergaven bringende, den skemundede Agni, tændes ved Agni“ eller VIII, 43, 13—14: „vi ære dig som Bhrigu, Manu og Angiras gjorde det, thi du, o Agni, tændes ved Agni, Præst ved Præst, Helt ved Helt, Ven ved Ven.“

Af alle disse Fødsler dannes endnu en tredje Gruppe, den mystiske, idet de enten omtales saa kort, at de for os blive dunkle, eller med bevidst Kunst indklædes i gaadefulde Ord. Saaledes naar Agni fødes af Mødre VIII, 91, 17, af Kvinder III, 26, 3, af de tre Kvinder VIII, 90, 6, af de syv unge Kvinder III, 1, 4, af de mange travle Kvinders Skød I, 95, 4, af det gyldne Skød II, 35, 10, i de skinnende Buge III, 2, 11, af den udstrakte Kvinde III, 29, 3 eller først i den udstrakte og saa i de mangfoldigtformede Kvinder II, 10, 3 eller i de skraa, de hældende Kvinders Skød I, 95, 5 eller naar han den Levende fødes af det fortørrede I, 68, 3 eller ene ammer de mangfoldige Kvinder III, 1, 10 eller fødes af den yverløse X, 115, 1, eller træder ind i sin gamle Faders Moderskød V, 47, 3, eller straks ved sin Fødsel æder sine Mødre X, 79, 4 etc. etc. — altsammen Omskrivninger paa Arani, Brænde, Smør, Sang og Fingre, paa Luftrummet nær i V, 47, 3, og noget der særligt ved Arani (og Brændsel)

[1]) Allerede fra Atharvaveda af er denne Agnis Allestedsnærværelse et yndet Tema, og der dvæles ofte særligt ved, at han er til Stede i alle Slags Vande. Se Ludwig III, 325.

hele Strofer igennem føres ud i de dristigste Billeder. For blot at tage et Eksempel, X, 27, 14:

Høj, uden Skygge, uden Løv er Hesten,
Den Moder staar, Barnet er løst og æder,

hvor Brændet, som Luen klatrer op ad, altsaa paa een Gang er Agnis Hest, Moder og Føde og tillige Træ uden Blade og Skygge. Man ser, at Agni med Rette kaldes den megetfødte (bhūrijanman, han med de mangfoldige Fødsler X, 5, 1), og man ser, at Agnis Forhold til Sol og Lyn, selv om man ikke helt vil gaa ind paa min Forklaring af de følgende Steder, i hvert Fald ikke er det, der særligt optager Digterne og beskæftiger deres Fantasi.

Saa kommer de Tekster, der dog give nogen Anledning til at tænke paa Sol og Lyn. Jeg begynder med Agni i Vandene og tager for dette Punkts Vedkommende straks hele Rig-Veda med. At det er højst ukritisk her overalt at tænke paa Lyn og Skyvande, at det er paa Offerstedet Agni træder i Forhold til Vandene, derom er der ingen Tvivl. Man husker jo, at Smørret var Agnis ædleste Brændsel, det der gav ham hans reneste Lue, hans rette Evne til at bringe Offergaven til Guderne, og hvorledes derfor atter og atter Brænde, Planter og Smør nævnedes umiddelbart sammen som de to Brændsler, men netop saaledes følges ogsaa Planter og Vande ad Slag i Slag. Ikke blot som i II, 1, 1 og VI, 48, 5, hvor Vande, Stene og Brænde føde og nære ham, eller I, 59, 3, hvor han hersker over alle Rigdomme i Bjergene, Planterne, Vandene og hos Menneskene," men langt bestemtere. „Vandenes Barn, Brændets Barn" I, 70, 3; „det kvindelige Gnidetræ fødte Vandenes, fødte Planternes skinnende Barn," III, 1, 13 (man prøve paa her at indsætte: Aranien fødte Skyvandenes Barn, Lynet, der lyser i Brændslet," og dog vil selv Geldner (Pischel I, 169) at man tillige skal tænke paa dette); „det er fra Himlen og Jorden, fra

Planterne og Vandene, Agni henter den Glans, hvormed han udbreder det vide Luftrum" III, 22, 2, altsaa det sædvanlige Udtryk om den morgentændte Offerild, der til Overflod i Strofe 1 nævnes som offerbringende, dette Himlens og Jordens Barn udbreder næret af Brænde og Smør Verden med sit Lys); „han breder sig i Urter og Brænde og stopper selv sin Føde i Munden. Planterne sætte [1]) det offerpræstelige Barn, de moderlige Vande avle ham, det er den samme Agni Træer og Urter svangre føde Dag for Dag" (se ovenfor S. 100—101), X, 91, 5—6 (man prøve her paa at indsætte Skyvande og Lyn); „fortærende Brændet gaar han til de moderlige Vande," III, 9, 2 (om sidste Halvstrofe senere); VIII, 43, 9 er det fornævnte Hovedsted, hvor Bergaigne (I, S. 17) og efter sin Oversættelse Ludwig finde det udtalt, at Lynet stiger ned med Regnen og vokser op i Planterne, idet de forstaa Stedet saaledes: „Agni bor i Vandene, saa stiger han op i Planterne og boende i dem fødes han paa ny," men dels staar dette ikke ligefrem i Teksten [2]), dels strider det dog altfor galt mod den videre Sammenhæng. Man dømme selv: „utrættet fortærer Agni Planterne (St. 7); knitrende med sine Tunger lyser han i Brændslet (8); dit Sæde, o Agni, er i Vandene, du betvinger Planterne og endnu Barn (?) fødes du paa ny (i det nye flydende Brændsel) 9; *højt, o Agni, lyser din Flamme ud fra Smørret, naar du kysser Skeens Mund*" (10). Disse sidste udhævede Ord

[1]) Jeg tager „sætte" i oshadhīr dadhire garbham ṛtviyam og i ekam garbham dadhire sapta III, 1, 6 ganske som i det saa ofte gentagne devā dadhire dūtam havyavāham; sætte, føde, frembringe, som man vil, men ikke „haben als Keim in sich aufgenommen" (Ludwig) eller „da empfingen die Sieben eine Leibesfrucht (Geldner til III, 1, 6, Pischel S. 157). Et garbham dadhāte lig „undfange" kan jeg ikke finde i Rig-Veda.

[2]) Om anu rudh se III, 55, 5; I, 67, 9; om garbhe san Ludwig selv i Kommentaren (IV, S. 383).

synes mig at være afgørende. Og ganske som det her fra Strofe 8 til 9 hed „lyser i Brændslet — har Sæde i Vandene“, saaledes hedder det i de to sidste Strofer i I, 65: „æder Træ — sidder i Vandene.“ Ogsaa ved dette Digt maa vi dvæle lidt. I fjerde Strofe har vi de vægtige Ord: „Vandene give ham Vækst i Ritas Skød,“ vægtige, fordi Ritas Skød er en af Alle anerkendt gængs Omskrivning for Offerstedet, og fordi det der vel kan være Smørvandene, men ikke Skyvandene, der nære Ilden; at de Vise søge den Skjultes Fodspor betyder jo kun, at han gnides frem fra Mørket. Og saa er det, der følger: „han æder Brændslet, han mejer Jordens Haar, naar han drevet af Vinden breder sig i Brændslet, han sidder i Vandene og hvæser som en Gaas, han der vaagner ved Gry“, atter her er det umuligt at springe fra Luen i Brændslet til Skyvandenes Lyn og saa i samme Sætning tilbage til den morgentændte Ild. Desuden er det „at sidde“, det man mindst af alt i Verden kan sige om Lynet, medens Billedet malende gengiver Baalets Lue, der hvæser og fræser under det neddryppende Smør.[1]) Agni kaldes her tillige „Flodernes Broder“ og „Flod“ for „Vande“ træffe vi oftere. I VII, 5, 2 er den Agni, hvem Præsterne give Vækst og som lyser for Menneskene, „Flodernes Fører, de staaende Vandes Tyr;“ stiyā er her næppe enten „Gletsher“ eller „staaende Væsen“ ɔ: „Plante“, som alle Oversætterne vil. Smørrets Strømme ile mod Agni, derfor er han Flodernes Fører, men naar de naa ham, sker det vidunderlige, Vandene der ellers aldrig staa stille før de naa Jorden og igen Havet, de stanse for Luen, ja formæle sig med den og blive selv Lue, derfor er han netop Tyren i de staaende Vande. At dette ikke er fri Fantasi, ses af III, 56, 4 (hvor vi i 3—4 igen have Tveklangen Planter-Vande: Tyren lægger sin Sæd i Planterne og) „selv de

---

[1]) Smlgn. III, 3, 5 candraratham ... apsushadam svarvidam.

guddommelige Vande stode stille for ham," og vel ogsaa af VIII, 39, 10, hvor „Vandene gaa rundt om Offerilden, svasetavaḥ, selv deres Baand." I dette Digts Strofe 8 siges han „den urgamle ved Ofrene" at „bo i alle Floder", i V, 44, 3 synes „Tyren paa Offergræsset at staa i Strømmenes Midte", ja VIII, 91, 4—6 besynges Offerilden som „den i Havet boende" [1]) — ganske som det Vand, hvormed Somasaften tilsættes, forskelsløst og ofte i samme Øjeblik kaldes Vande, Floder, Strømme, Bølge, Hav. Men endnu er der flere Steder med det ligefremme „Vande". At Agni VIII, 44, 16 „sætter Vandenes Sæd i Bevægelse" kan ogsaa betyde, at han som Offerild skaffer den Bedende Regn, men Sammenhængen: „den Dødelige, der ærer Agni i hans eget Hus (paa Alteret), ham tilskinner Agni Rigdom (15), Agni her er Himlens Hoved, Jordens Herre, han sætter Vandenes Sæd i Bevægelse (16). Op, o Agni, stige dine skinnende, dine klare blussende Luer (17)," tillader ogsaa at tage det som enstydigt med det tidligere omtalte, at „han lægger Sæd i" Smørvandene, klæder dem i Flammer, og saa er det Ilden ret blusser op. Sikkert er i hvert Fald X, 45, 5: naar han er gnedet frem (sūnuḥ sahasaḥ), naar han er tændt mod Morgenrøden, saa er det han „skinner vidt hen — Konge i Vandene," hvor ingen Fortolkningskunst kan give en Konge i Skyvandene en naturlig og rimelig Plads, og lige saa klart i I, 145, 5, der kalder Offerilden „et Vand-Dyr, som klatrer i Træer (mṛgo apyo vanarguḥ);" Lynet lever ikke i Træer, men Agni, der klatrer i Brændslet, lever tillige af Smør. Særligt overbevisende er det følgende, blot man husker, at Smørgaven er Offerets Højdepunkt, at Smørret giver Agni hans højeste Form, den rette Evne til at gaa til Guderne og bringe dem Næring („Smør er mit

[1]) Endnu tydeligere, hvis man vil forstaa samudravasas som „den der klæder sig i Havet," i Smørstrømmene.

Øje, Udødelighed er i min Mund"). Derfor hedder det i III, 1, 5: „han klæder sig i Glød, ja i Vandenes Liv, og saa rejser han sig i sin høje, sin fulde Skønhed;" derfor er det som „Vandenes Elsker" han i I, 46, 4 mætter Asvinerne med Offergave; derfor „opstod Gudernes eneste Livsaande, da Vandene, X, 121, 7, avlede Agni," og „avlede Offeret" (St. 8)); derfor prises det V, 85, 2 som en af Varunas store skabende Gerninger, at han „lagde Soma i Pressestenene og Agni i Vandene" [1]); derfor hedder det i et af de Steder, hvor Offeret omskrives som „Vandenes Skød" (ogsaa i I, 67, 10 og X, 8, 1 er der en tydelig Henvisning til Smør-Vandene) I, 144, 2: *„Smørskeerne kysse ham"* (1). *„De, der malke ved Offeret, synge til ham* [2]) (aabenbart Præsterne der fremsigende deres Offersprog hælde Smørret af Skeen); *naar han bor vidtudbredt* (i de tre Ilde) *i Vandenes Skød, da ammer han* (fra Smør-Vandene) *de Kræfter, ved hvilke han gaar* (til Guderne)." Ja selve det S. 104 citerede Hovedsted I, 95, 8 lyder fuldstændigt: „sin funklende, sin højeste Form tager han, idet han forener sig med Køer, med Vande (gobhir adbhih)," og hvad er disse Kovande eller Vandkøer, naar de ikke ere det flydende Smør? — At det som før antydet har glædet Digterne at faa Agni til at gaa i Vandet, er utvivlsomt. Derfra disse Paradokser, at Ilden er et Vanddyr eller sidder i Vandene som en Gaas og tydeligt pointeret i X, 4, 5, hvor Offerilden „trænger ind i Vandene som en Tyr, skønt han ikke kan svømme (asnātā)." Dette evigt om Offerilden gentagne „Planter-Vande", det at de fleste af disse Steder afgjort lader Vandene nære Offerilden, paa Offerstedet, og den nøje Overensstemmelse mellem

---

[1]) Saa vigtigt er Lynet i Skyvandene ikke, at man i det Hele kunde vente det nævnet her, saa lidt som Lynet i det foregaaende Sted kunde siges at give Guderne Liv.

[2]) Smlgn. IX, 75, 3.

Smørrets og „Vandenes" Virkning paa Agni, — dette synes mig at tvinge os til i den hele Tekstrække at forstaa Ordet som en blot Omskrivning for det smeltede Smør, og indirekte bekræftes det ved det saare Lidet, Rig-Veda har at sige om Agnis Forhold til de virkelige Vande. Som før nævnt er der fem Digte til Vandene, hvoraf VII, 47 og X, 30 afgjort og de andre temmelig sikkert ere skrevne til den Ceremoni, hvormed man indvier det til Offerets Brug hentede Vand. Her beder man nu ganske naturligt Offerets Herre, Agni, som „Vandenes" Søn, at give Vandet dets rette Kraft (VII, 47, 2; X, 30, 3—4); dernæst siges det i en, to Gange (I, 23, 20 og X, 9, 6) gentaget, Strofe, at Vandene „indeholde alle Lægemidler og ogsaa den altvelgørende Agni," samt i VII, 49, 4, at Agni er „traadt ind i dem" — og det er Alt! Det sidste kan tilmed forstaas lige efter Ordene. Et Digt som X, 30, der er bestemt til Strofe for Strofe at ledsage de forskellige Trin i en indviklet Ceremoni, bliver naturligvis dunkelt, naar man ikke kender Handlingens Gang; nu slutter man imidlertid med Rette af de „tvestrømmede" i Strofe 10, at her er Tale om to Slags Vand, og det synes mig, at Strofe 4 og 5 maa være bestemte til at fremsiges, medens Adhvaryuen indvier den ene Vandbeholder ved at dyppe en Gløđ eller Brand deri, og den anden ved at dyppe en Somastilk deri[1]), ligesom Strofe 8 og 9 fremsiges, medens man omvendt stænker Ilden eller Ildstedet med Vand af den ene Krukke og benytter den anden til Somaen[2]). Saaledes vilde Agni altsaa bogstaveligt „træde ind i Vandene". Det, der her interesserer os, er at alt dette foregaar paa Offerstedet, og at Lynet her saa fuldstændigt glimrer ved sin Fraværelse. Hvis Digterne, som

[1]) Til bægge Dele findes der Analogier i det senere Ritual.

[2]) Samme Modsætning maaske i VII, 49, 4: yāsūrjam devā madanti — yāsvagniḥ pravishṭāḥ.

man mener, virkeligt troede, at deres kære, her saa nærværende Agni tillige var Lynet og levede i Skyvandene, saa maatte det nødvendigt komme frem her. De tale jo til Vandene i Krukken som de himmelske, minde dem om deres Samliv med Indra, men saa maatte de dog fremfor alt prise dem som „de Agnisønnede“ og fordybe sig i Agnis frie himmelske Liv med Mødrene etc. At der ikke er Spor af alt dette[1]), er saa godt et indirekte Bevis som man kan forlange; Agnis Forhold til de virkelige Vande bliver først forstaaeligt, naar man opfatter hans Fødsel i „Vandenes Skød“, hans Liv „i Vandene“ som „Vandenes Søn“ rent billedligt, Billeder fra Offerildens Liv. Der er endnu et andet indirekte Bevis. Som alle andre Goder skaffer Offerilden ogsaa Regn, men hvor tit den regnvindende Agni end nævnes, hentydes der aldrig til, at det er sine Mødre han bringer ned, end ikke i III, 22, 2—3, hvor den ved Planter og Vande nærede Offerild „gaar op til Himlens Hav og kalder paa de Vande, der ere oppe hos Solen.“ Naar Digteren ikke minder om, at det her er Sønnen, der gaar til sit eget Hjem, ligger det naturligst i, at han aldrig har tænkt sig noget saadant, — hvorfor skulde han ellers fortie det?

Med større Rimelighed har man (endnu f. Eks. Geldner (Pischel I, S. 161—2)) hævdet det som en Kendsgerning, at Guderne i Rig-Veda finde Agni som Lyn i Vandene. Jeg kommer senere tilbage dertil og henviser her kun til, hvad jeg allerede har sagt derom og om Hovedstedet X, 51. Agni skjuler sig i sine Brændsler, og det er der baade Guder og Fædre og Mennesker maa søge ham.[2])

---

[1]) Selv i X. 30, 8 er Vandenes Søn kun „den smørryggede“ og i Strofe 4 „den hvem Præsterne ære ved Ofrene.“

[2]) Da det dog er særligt paafaldende, at Ilden ogsaa kan brænde i flydende Brændsel, kunde man ventet, at netop dette blev henført til Guderne som deres Opfindelse. Der kan ligge en Antydning heraf i den tvivlsomme Strofe X, 32, 6 („Indra

Og saa har vi kun tilbage at undersøge, hvorledes, i hvilken Sammenhæng Navnet „Vandenes Søn“ bruges om Agni, maaske det her vil bekræfte sig, hvad f. Eks. Ludwig (III, S. 324) siger, at i Rig-Veda er Vandenes Søn „geradezu der Blitz.“

Indenfor Agnihymnerne forekommer det ni Gange. Det bruges overalt om Offerilden, men da det engang er blevet et staaende Navn for Agni, kan det ikke undre, at det flere Gange anvendes tilfældigt uden Hensyn til dets oprindelige Mening, saaledes i III, 1, 12 og 13, i det før citerede I, 70, 3 eller III, 9, 1: „vi som Venner vælge dig, vi dødelige vælge Guden, den skinnende Vandenes Søn, til at yde os Hjælp.“ Vigtigere er III, 5, 3, hvor „Agni“ bor hos Menneskene og saa som „Vandenes Søn“ fuldbyrder Offeret, og I, 143, 1, hvor der synges til den „Agni“ vi have gnedet frem, og han saa som „Vandenes Søn“ tager sin Hotarplads paa Jorden, eller VI, 13, 3, der lader den Ofrende vinde Alt, naar „Agni“ hjælper ham, forenet med „Vandenes Søn“, altsaa i sin højeste Skikkelse, eller VII, 9, 3, hvor det er den Agni, der allerede er tændt og lyser gennem Mørket, der nu som „Van-

---

sagde til mig, at Agni var skjult i Vandene“), der dog V, 2, 8 gentages med en helt anden Betydning, og det at Guderne i X, 51 smlgn. III, 1, 3 (III, 9, 4? I, 65, 1?) fortrinsvist søge Agni i Vandene kan forstaas saaledes Dog er Agni jo selv der tillige skjult i Planterne, og ni Gange af ti siges Guderne kun at indsætte, frembringe eller tænde Agni, uden at der tales om, hvilket Brændsel de bruge. Det store Vidunder, at Agni er skjult i sine Brændsler og kan gnides og tændes frem, fortrænger hos Digterne alle andre Hensyn. En rent realistisk Forklaring af, hvorledes man var kommet til at nære Ilden med Fedtstoffer, kunde ligge i X, 51, 3 og 52, 3, at det netop er Yama, der finder Agni i Vandene, — ret som om man tænkte sig Skikken opstaaet ved Ligbrændingen. Jeg nævner kun dette, fordi det ellers er saa saare dunkelt, hvad Dødsguden Yama kan have her at bestille. Efter I, 164, 29 er det derimod Smørret selv (som Ko), der har gjort Opfindelsen.

denes Søn" træder ind i sine Mødre, — da han er tændt, altsaa rimeligvis i Smørmødrene. Paa disse fire Steder bruges Navnet dog ret prægnant om Offerildens højeste Form som Smørrets Søn. Afgørende er endelig X, 8, 4—6, der kun bredere omskriver de kendte Ord „Smør er mit Øje, Udødelighed er i min Mund." Her siger Digteren nemlig til Agni: „Du blev vidtudbredt Lys for Himmel og Jord . . ., du blev Øje . . ., du blev Vandenes Søn — du blev den Ofrendes Bud — du blev Offerets Fører — du satte dit Hoved paa Himlen og lod din Tunge bringe Offergaven." Jeg beder Enhver, der endnu har nogen Tvivl om Navnets Betydning, i Stedet for de udhævede Ord at indsætte „du blev Lynet i Skyvandene", og man vil føle det umulige, — Lynet gaar dog ikke op til Himlen og bringer Offergaver. — Ogsaa i Somadigtet IX, 97, 41: „da Vandenes Søn[1]) valgte Guderne" (ɔ: da Agni gik til Guderne med Somagaven), „da udførte Soma sin store Bedrift, lagde Styrke i Indra og Lys i Solen," er Betydningen klar og ligeledes i I, 164, 52, hvor vi endnu engang have Tveklangen: „Vandenes og Planternes skønne Barn." Om X, 30 og VII, 47, 2 (Digtene til „Vandene") har jeg nylig talt, og saa er dette (paa II, 35 nær) alt, alle de Steder, hvor Agni direkte kaldes Vandenes Søn, det er her, han „geradezu" er Lynet. Endnu nævnes der to Gange i Digte til Savitar og ni Gange i Algudehymner en „Vandenes Søn", uden at man ligefrem kan se, om det skal være Agni eller en ny selvstændig Gudeskikkelse (eller i I, 22, 6 og X, 149, 2 Savitar). Samtlige Steder ere meget ubetydelige og

---

[1]) Snarere Agni end Soma. Ogsaa Soma er Vandenes (de virkelige Vandes) Barn, men at dette som Pischel (I, 77 ff.) har paavist i IX, 86, 36 og X, 36, 8 udtrykkes ved apām gandharvaḥ og apām peruḥ tyder dog nærmest paa, at man har respekteret apām napāt som udelukkende Agninavn.

indeholde intet, der enten tyder paa Lynet eller strider mod at tænke paa Offerilden. Særligt Sammenhængen i VI, 52, 12—14, samt I, 186, 5, der synes at hentyde til Smørvandenes Søn, og V, 41, 10, sammenlignet med X, 46, 3 (se ogsaa āṣuheman i II, 31, 6 sammenholdt med II, 1, 5 og II, 35, 1) gør det dog overvejende sandsynligt, at vi paa alle disse Steder kun have med Agni at gøre[1]. Vanskelige ere den Ahi budhnya og Aja ekapād[2], som her sammenstilles med Vandenes Barn. Bergaigne (III, S. 20—25, smlgn. II, 205—6) har handlet vidtløftigt herom, og man kan ikke andet end beundre den Skarpsindighed, hvormed han knytter Ahi til Skyslangen og Aja til Varuna, og saaledes faar et nyt Bevis for Slægtskabet mellem Varuna og Vṛtra, og ny Støtte for sin Lære om „le père malvolent“, men disse sindrigt slyngede Traade ere rigtignok spændte lige til at briste. Ved Ahi lægger jeg Vægten paa Tilnavnet. Baade Digtere og Tilhørere maatte ved Ordet Ahi tænke paa Skyslangen, der bliver dræbt af Indra, Slangen som holder Skyhavets Vande tilbage, saa at de ikke kan naa ned til Jorden. Naar der saa tales om den „paa Bunden boende Ahi,“ maa dette nødvendigt være ment som en Modsætning til Ahien oppe i Skyerne (vil man betone nadīnām i budhne nadīnāṃ rajassu shīdan (VII, 34, 16) maatte man jo søge en anden Udvej, men det kan dog føjes ind her), og da det med saa stærkt Eftertryk siges, at Agni bor paa Luftrummets „Bund“, ligger det nær at tænke paa ham. Offerilden kunde jo med fuld Ret kaldes „Ahien der nede“, dels fordi den skaffer Regn, dels fordi Agni

[1]) Savitar nærmes ofte og med tilsigtet Tvetydighed saa stærkt til Agni, at det ikke kan forundre at træffe Vandenes Søn i de to Savitardigte.

[2]) Ahi betyder Slange, budhnya, „som er paa Bunden, Aja „Fremdriver“ eller „ufødt“, ekapād eenbenet.

som Vandenes Søn stanser de vandrende Smørvande, holder dem samlede om sig ligesom Ahien deroppe holder sine. (Baalets Lys- og Røgsøjle, der stiger mod Himlen, er unægteligt eetbenet, Offerilden, der holder hele Naturløbet i Gang, er den store „Fremdriver“, og selv ufødt kunde den megetfødte Agni kaldes, for saa vidt som han er sin egen Søn). Særligt VII, 34, 14—17; V, 41, 16 naar Strofe 17 medtages, IV, 55, 6 og 7, samt VI, 49, 14 og I, 186, 5 tale nærmest herfor, medens de fleste af disse Ramser hverken siger fra eller til, og kun X, 66, 11 synes at tale imod (ogsaa X, 92, 12—13, men se 93, 5). Men man vil spørge: er Ahi og Aja kun Omskrivninger for Agni som Vandenes Søn, hvorfor nævnes de saa alene i Algudehymner og aldrig i selve Agnidigtene, — og herpaa veed jeg intet gyldigt Svar. Jeg lader kun min Formodning staa, dels fordi denne Forklaring af Ahi dog svarer til vedisk Tankegang og støtter sig til noget i Teksterne, som ingen anden endnu har fremhævet, dels fordi den frier os fra et andet Besvær. Ahi og Aja ere knyttede saa nøje til Vandenes Søn (Ahi ogsaa paa Steder, hvor Vandenes Søn ikke nævnes som IV, 55, 6; VI, 49, 14), at det næppe kan være tilfældigt. Vil man nu ikke paa den af mig antydede eller lignende Maade nærme dem til Agni, men fastholde, at de ere Storm- eller Skyvæsener, saa maa man vistnok lade dem tage Algudehymnernes Vand-Søn med sig, og altsaa skille denne fra Agni, hvad der ogsaa har ret store Vanskeligheder[1]).

---

[1]) Vandenes Søn nævnes i Algudehymner i I, 122, 4; 186, 5; II, 31, 6; V, 41, 10; VI, 50, 13; 52, 14; VII, 34, 15; 35, 13; X, 92, 13. Ahi og Aja nævnes kun i Algudehymner; ogsaa Savitarhymnen VII, 38, 5 har Algudekarakter De optræde sammen i II, 31, 6; VI, 50, 14; VII, 35, 13; X, 64, 4; 66, 11; Ahi alene i I, 186, 5; IV, 55, 6; V, 41, 16; VI, 49, 14; VII, 34, 17 (16); 38, 5; X, 92, 12; 93, 5; Aja alene i X, 65, 13. Vandenes Søn nævnes altsaa af ni Gange tre Gange sammen baade med Ahi og Aja

Foreløbigt kan man trøste sig med, at noget stort mytologisk Udbytte ligger der sikkert ikke skjult hverken i Bundslangen eller i Eetbenet.

Saa staar kun II, 35 tilbage. Man maa ikke af det nys citerede VI, 13, 3: „Agni hjælpe forenet med Vandenes Søn," slutte, at Digteren her vil skille Vandenes Søn fra Agni som en selvstændig Gud. Saaledes er Jātavedas og Tanūnapāt blotte Tilnavne til Agni, noget hvorom Alle ere enige, og dog opfordrer Digteren i VI, 16, 42 de Ofrende til at „lade Agni flamme op i Jātavedas," [1]) ja i III, 4, 2 bedes „den Tanūnapāt, til hvem Agni ofrer tre Gange dagligt", at gøre Offeret lykkeligt. Gennem en saadan Leg med Ildens Former og Navne at lade Agni træde handlende op imod sig selv, er ganske i vedisk Stil og kan drives langt videre i de senere Vedaer, som naar det hedder „den Agni, som fødtes af Agni, maatte din Vrede, o Agni, gaa uden om den" Tait. S. IV, 2, 10, 4; Vāj. S. XIII, 45), hvor det unægteligt kan løbe rundt for Læseren. Lige saa lidt betyder det, at den gamle Indholdsliste til Rig-Veda lader II, 35 være rettet til Vandenes Søn. Saaledes er Vaiṣvānara et blot Tilnavn til Agni, og dog besynges han i en hel Række Digte (III, 2 og 3; IV, 5; VI, 7 til 9 etc. (ligesom Jātavedas i X, 188)), som Alle ere enige om ere Agnidigte lig alle andre, kun

og tre Gange med Ahi alene, medens Ahi tillige i V, 41, 16 direkte bringes i Forhold til Agni og indirekte oftere.

[1]) Den lille Trica (Trevers), hvor Strofen forekommer, har Interesse, fordi dens Formaal er saa umiddelbart tydeligt. Ilden, antager jeg, er lige fremgnedet, og saa foredrages disse Vers, medens man bringer den („den nyfødte Spæde, der bæres i Haanden") til Alteret for at tænde den op der. Derfor behøver Jātavedas ikke her at være et Navn paa Alteret eller paa et af Ildstederne; i Modsætning til den lige fremgnedne betegner det vel den i Brændslet fuldvoksne Agni, ligesom „Vandenes Søn" igen betegner hans højeste Skikkelse. Derfor sisīta.

at een Side af hans Væsen, eet af hans Navne her ene eller fortrinsvist fremhæves. I II, 35 nævnes Agni tilmed tilsidst, men Digtet har sin Betydning som det eneste større, i høj poetisk Stil gennemførte, der udelukkende skildrer Agni som Vandenes Søn (delvist er f. Eks. III, 1 og III, 9 et Sidestykke hertil), og fordi Fortolkerne her med særlig Tydelighed tro at se Lynet. Saaledes siger Grassmann her (I, S. 45): „Vandenes Søn er Lynets af Tordenskyerne omgivne Ild, og Regnens Vande i Uvejrsskyerne optræde som hans Mødre.“ Selv Grassmann indrømmer, at de sidste Strofer skildre den jordiske Agni, men vil i St. 10 ff. finde, at Lynet fra sit Hjem i Skyen gaar ind i Planterne og ned paa Offerstedet, dog uden virkelig Støtte i Teksten. Der siges kun i St. 10, at Vandenes Søn slaar sig ned, tager Plads, netop med det samme Udtryk (ni-sad), der atter og atter ved det daglige Offer betegner, at den fremgnedne Ild slaar sig ned, tager sin Plads som Hotar paa Alteret (I, 128, 1 o. s. v., o. s. v), det hele Digt er een Strøm, der uafbrudt siger det samme, at Offerilden næres ved Smør, og tilmed tre Gange siger det med Ordet „Smør“. Det fra Skeen dryppende Smør er unge Kvinder; „nogle mødes allerede med ham, andre gaa endnu til ham som Strømme til samme Beholder, de skinnende omringe den skinnende“ (3), „de unge Kvinder smykke den unge Mand“ (4) og han er ikke som en Husfader, der maa gaa til Marken eller Stalden for at malke, nej „han har sin fortrinlige Malkeko (Smørskeen) i sin egen Stue og æder fortræffelig Spise“ (7), „naar Vandenes Søn i sin gyldne Skønhed, gylden at se, gylden i Farve, har taget sin Plads fra det gyldne Skød[1]), saa give de gyldne Givere ham hans Spise“ (10), „han ammer dem, de slikke ham, som en Tyr avler han Barn i dem“ (gør

---

[1]) Sigter maaske til at Gnidetræerne, som vi veed det fra den senere Offerskik, bleve indgnedne med Smør.

dem til Lue) (13), og „naar de bringe Vandenes Barn Smør til Spise (Lynet spiser ikke Smør) saa flyve de selv omkring med skinnende Klæder“ (14). Det er den ene Side af Sagen, den anden er: „naar de unge Kvinder for Alvor (itthā) tænde ham, hvis Spise er det gyldentfarvede Smør“ (11; Lynet lever stadigt ikke af Smør), saa „klæder han sig i Lyn“ (bliver skinnende som Lyn, er altsaa ikke Lyn), saa „staar han opret i de hældende Kvinders[1]) Skød (9; de faldende Smørdraaber; Lynet er ikke opret men nedvendt, og er snarere det skraa i de liges Skød), saa „flammer han i Vandene, uden Brænde, klædt i Smør[2]) (4; Lynet klædes ikke i Smør), saa „faar han Farver, der ikke kunne visne, og virker her ligesom med en Andens Legeme“ (den brændenærede Ild bliver ligesom en helt ny), saa „bringe de unge Piger ham hans ædleste Højhed“ (9), saa „tager hans inderste skjulte Væsen sin fulde Vækst“ (11) og saa „skaber han ved sin guddommelige Storhed alle Væsener“ (2; 8[3])). Til Overflod tale hele to Strofer (12 og 5) om at Vandenes Søn æres ved Ofrene med Brænde, med Smør, med Sang. Man savner en bestemt Henvisning til at han ved Smørret faar Kraft til at gaa til Himlen og bringe Smørgaven til Guderne; det er rimeligvis det, der menes med den dunkle Strofe 6 „hans, Hestens Fødsel er her“ (Offergavens Hest, Gudebudet), men Konstruktionen er meget vanskelig, og de „ukogte Borge“, hvori han staar „fjernt“, løftet over „Svig og Løgn“, maa jeg lade ligge i den vediske Suppekedel.

Stoffet er nu lagt saa fuldstændigt frem, at Læseren

---

1) Sammenlign I, 95. 5.

2 ghrtanirṇij, bruges eller kun om Offerilden og om Offeret.

3) Eftersætningen her: pra jāyante vīrudhas ca prajābhiḥ falder lige saa løjerligt ind som den tilsvarende tidligere omtalte i I, 140, 2, og maa vel forklares paa lignende Maade?

selv kan dømme. Der var jo Steder nok, hvor „Vandene" ikke kunde betyde Skyvandene, hvor det var umuligt at faa Skyvande og Lyn anbragte paa Offerstedet; det nyligt anførte X, 8, 4 ff. („du blev Øje . . . du blev Vandenes Søn") slutter sig paa det nøjeste til den her givne Opfattelse og er som en ligefrem Definition af Begrebet, og selve II, 35 giver jo Løsningen med sit tre Gange gentagne Smør. Og det mangler ikke paa yderligere slaaende Steder. Saaledes taler I, 164, 47 om „gyldne Fugle, der klæde sig i Vande og flyve op til Himlen"[1]) og saa „bliver Jorden vædet med Smør." Da Strofe 51—52 med rene Ord nævner „Agnierne", Offerildene, som de der give Himlen Liv og bringe Regnen ned, saa er det uden for al Tvivl, hvad der menes med de gyldne Fugle, og ogsaa dette Sted udtrykker jo paa det nøjeste Smørrets Indvirkning paa Agni. Derimod veed jeg ikke, hvorledes man vil kunne forbinde nogen som helst menneskelig Mening med, at Ilden klæder sig i Vand og gør det for at stige til Himlen og give Himlen Liv, naar man ikke vil tænke paa Smørgaven. Jeg anser det for umuligt.

Saa kommer de Tekster, hvor man mener at finde Agni som den himmelske eller baade som Sol og Lyn. Det for os mærkværdigste er, at de ere saa faa; vi har i Virkeligheden allerede fjernet langt de fleste som intetsigende, og selv den lille Rest, der er tilbage, maa vi endnu yderligere reducere. Da Offerstedet som nævnt omskrives ved „det højeste Sæde", „det højeste Sted", „den højeste Himmel", kan Agni altsaa fødes i den højeste Himmel, uden at være Sol, og paa bægge de Steder, hvor det sker, taler Sammenhængen tydeligt nok. I VI, 8, 1—3 vil Digteren „forkynde den røde Tyrs Vælde, synge

[1]) „Ad den mørke Vej" (det er ved Gry, før Solen), hvis niyāna, som det i X, 142, 5 synes, betyder Vej. Man kunde ogsaa tænke paa nivartana i III, 9, 2.

for Agni," og lader ham saa med de for os nu saa velkendte Udtryk „udmaale Luften, forjage Mørket med Lyset, skille Himmel og Jord og rulle dem op som to Stykker Klæde," og midt i alt dette hedder det i Strofe 2: „født i den højeste Himmel udmaalte han Luften, ja berørte Himlens Hvælving ved sin Storhed." Kun den paa Offerstedet fødte Ild kan vise sin Magt ved at naa lige til Himlen, kun for den var det en Ære; var den født deroppe, blev det meningsløst. Ligeledes VII, 5, hvor Strofe 1—6 besynger den stærke Offerbringer, Agni der gaar mellem Himmel og Jord, og saa følger i St. 7: „født i den højeste Himmel gaar du i et Øjeblik, hurtigt som Vinden, op til Gudernes Sted (pāthas)," altsaa *fra* Alteret med Offergaven. Det er til visse eget at se Bergaigne (I, S. 16) tage ogsaa disse Tekster til Indtægt for sig og kun være i Tvivl, om der her menes Agni som Sol eller maaske som Lyn, og det bliver kun muligt, fordi han stadigt forvilder sig selv og Læseren ved kun at citere netop de Ord, han har Brug for (her „født i den højeste Himmel"), uden Hensyn til Sammenhængen. Ogsaa som nævnt opfattes Fødslen af Aranierne som den fjerne. Naar Digteren i VIII, 11, 7 siger: „min efter dig higende Sang, Agni, vende dit Sind hid ogsaa fra dit fjerneste Sæde," saa behøvede det kun at betyde, „hvor dybt du saa er skjult, hvor fjern du saa er i dit Planteskjul." Nu indeholder Digtet som flere andre tillige en Refleksion over, at der er saa Mange der ofre, saa det gælder at faa den rette Ild, at faa *Guden* Agni med i Ilden, „hvor og hvor fjern han saa maatte være," men heller ikke heri ligger der jo nogen som helst Hentydning til Himlen, end sige til Sol og Lyn. Naar Offerstedet er „Himlen" og „Jordens Midtpunkt" etc., saa har Agni som det rette afgørende og virkende ved Offeret selvfølgeligt Ret til lige saa kønne Navne, og det er afgjort tydeligt som Offer-

ild[1]) han i III, 2, 14 og VIII, 44, 16 kaldes „Himlens Hoved“ (paa sidste Sted tillige „Jordens Herre“) og i VI, 7, 6 den „paa hvis Hoved alle Væsener vokse som Grene“, et ganske kønt Billede om den fra Jordens Midtpunkt til alle Sider udstraalende Offerild og temmelig umuligt om Solen. Naar saa alt dette er fjernet, staar der fra disse syv Bøger, fra dette Mylder af Sange — fire smaa usikre Steder tilbage. I VI, 49, 2 kaldes Agni: „den der skal æres ved Ofrene — Himlens Barn, Kraftanstrengelsens Søn, Offerets røde Banner;“ jeg synes, at „Himlens Barn“ her efter Sammenhængen maa betegne Agni som den himmelske, den gudindstiftede, men en Hentydning til, at han stammer fra Himlen (ikke til at han er Sol eller Lyn) kan man jo søge deri. VI, 15, 1 tager jeg kun med her, fordi der saa tydeligt synes at staa: „han kommer fra Himlen“, i Virkeligheden er det kun den sædvanlige Fødsel fra Gnidetræerne: „Han den skinnende,“ hedder det nemlig, „kommer efter sin Natur altid fra Himlen,“ altid, det vil sige: saa tit han end gnides frem, kommer han med sin klare Lue, er han altid den himmelske lysende Gud; divo ā ṣūciḥ er her fuldstændigt ensbetydende med et daivyena ṣocishā. Men saa nævner VIII, 43, 28 den i Himlen fødte (divijā) og den i Vandene fødte (apsujā) Agni, ikke saa at det kunde betegne Agni som Sol og Lyn, men vel saa at det kunde hentyde til at han stammer fra Sol og Lyn. Der staar nemlig: „*o du, som vi have gnedet frem*, hvad enten du er den himmelfødte eller den i Vandene fødte, saa paakalde vi dig med Sang;“ at Agni fødes i Brændet er altsaa afgjort nok, og der kunde i det Højeste hentydes til, at han op-

---

[1]) I VI, 7, 6—7 og III, 2, 14 skildres han som den, der udmaaler Luften, udbreder Himlen, som den vaagne ved Gry, der naar op til Himlen, i VIII, 44, 15—17 mere jævnt som den skinnende rigt ydende Offerild.

rindeligt stammer fra Himlen eller Skyvandene, men ikke engang det tror jeg er Tilfældet. F. Eks. i VIII, 19, 17—18 hedder det: „Præsterne indsatte dig, Præsten Agni (17); de rejste Alteret, de bragte Offergaven og de pressede (Somasaft) i Himlen (divi) og saaledes vandt de Rigdom“ (18). Jeg tager kun dette som et af de tydeligste Eksempler paa, at man ogsaa kan sige „i Himlen“ lige saa vel som „i den højeste Himmel“ etc. som Omskrivning for „paa Offerstedet“. Naar Digterne altsaa ved Agni, ved Offerilden „i Himlen“ og „i Vandene“ naturligt og først maatte tænke paa Ofrets smørnærede Ild, især da som her, hvor der samtidigt tales om Fremgnidning og Sang, saa tror jeg det sikrere at søge en Forklaring nedenfor Skyerne. Eet er det jo, at den fremgnedne Ild tændes op i Brændslet paa Alteret, paa de tre Ildsteder, og et andet, at den saa yderligere næres med Smør, og dertil, tror jeg, der sigtes. „Du fremgnedne, hvad enten du nu har dit sande Væsen i Brændslet eller først faar det i Smørret, saa bede vi til dig“ — og saa følger: „Menneskene, alle de der have faste Boliger [det skylde de jo Agni], sende dig jo Næring, at du kan spise,“ — tag altsaa hvad du vil, Græs og Brænde, Smør og Soma, som det tjener dig bedst. Og naar denne Sammenhæng bekræfter min Formodning, saa synes Parallelstedet III, 13, 4 mig at bevise den. I III, 13 staar der nemlig: „syng for Agni, han den bedste Ofrer tage med Guderne Plads paa vort Offergræs (1). — Alle, der ofre, bede til ham om Hjælp (2). — Han er Præsten, der styrer Ofrene, han vinder og giver Rigdom (3). — Ja, han Agni give os sin bedste Beskyttelse for Offeret, *hvorfra han tilstrømme os Rigdom i Himlen, i Vandene* (4). — *Ham der skinner som aldrig før ved dette Offers Fortræffelighed*, ham Hotaren Agni tænde Sangerne.“ Her synes al Tanke om Sol og Lyn udelukket,

divi og apsu maa her være nede paa Jorden, ved Offeret, betegne to Stadier i Offerildens Udvikling, og saa synes de angivne mig at være de eneste mulige. Det lod sig meget let forene med min Opfattelse af Agni, om hans Afstammen fra Himlen blev omtalt tydeligt og gentagne Gange, og det er højst paafaldende og en Kendsgerning, der paatrængende kræver en Forklaring, at der i Familiebøgerne altsaa ikke findes en eneste Hentydning til Ildens naturlige Oprindelse, noget hvorom Folketroen sikkert har haft sine bestemte Meninger. At Digterne ikke tilfældigt er gaaet det forbi ses af, at de som før antydet snarere polemisere mod, at Ilden fra først af skulde være andet end fremgnedet. Det ligger jo indirekte i at de henføre dens Oprindelse til Menneskene, i at ogsaa Urfædrene gnide den frem, og at selve Guderne kun „tænde den“ og gøre det paa Offerstedet, men det udtrykkes ogsaa bestemtere. Ikke blot paa de talrige Steder, der fremhæve, at Guderne eller de Vise indsætte Agni „i Huset“, „ved Ofrene“, „hos Menneskene“ etc. (VII, 1, 2; III, 29, 7; III, 5, 3; IV, 2, 12; V, 2, 6 etc. etc.) eller de lige saa talrige, hvor Digteren siger til den tændte Ild: „*her* er dit Moderskød, *herfra* født skinner du“ (III, 29. 10; VI, 9, 4; III, 22, 1 etc.), men f. Eks. II, 2, 3: „Guderne satte ham paa Luftrummets Bund,“ ja IV, 1, 11: han fødtes *først* i Husene, paa det store Luftrums Bund,“ i Offerskødet her, liggende skjult i Brændet. Særligt overbeviste om, at Agni er Sol og Lyn, synes de ikke at være. Nær havde jeg glemt, at man paa et af selve disse Steder, der saa stærkt fremhæve den jordiske Agni, tror at finde ham som Lyn (f. Eks. Ludwig, IV, S. 317—18). Det er III, 29, 11; jeg tager de to omgivende Strofer med. „Her er dit Moderskød, sæt dig da paa dette dit Sted som du kender (10). Tanūnapāt kaldes det himmelske Barn, Narāṣaṅsa bliver han, naar han fødes ud (vijāyate, paa flere Steder),

Mātariṣvan, naar han rejser sig i Moderen . . .[1]) (11). Gnedet frem af den, der saa godt forstaar at gnide frem, gøre du, o Agni, vort Offer lykkeligt . . ." (12). Altsaa „sin egen Søn" (Tanūnapāt) kaldes han, naar han gnides frem, „Mændenes Sang" (Narāṣañsa)[2]), naar han tændes op paa de tre Ildsteder, „den i Moderen svulmende" (Mātarivṣvan), naar han i Smørstrømmene rejser sig i sin fulde Skikkelse, — tydeligt nok de tre Stadier i Offerildens Liv, vi nu saa ofte har set Digterne dvæle ved.

Og det er saa Alt (om V, 2 og III, 1 straks nedenfor). Maaske man vil sige: det er umuligt; der maa være stærkere Beviser for, at Agni er Sol og Lyn, ellers kunde den Mening dog ikke slaaet saa dybe Rødder. Og dog er det saa; jeg har — selvfølgeligt — ikke forsætligt forbigaaet noget, og jeg tror heller ikke, jeg har overset noget af nogen som helst Betydning. Man maa huske, at Teorien blev os overleveret fuldt færdig sammen med Rig-Veda, at vi Alle umiddelbart har levet os ind deri, og at Bergaigne hidtil er den eneste, der har taget Sagen fuldstændigt op. Og nu laa Teorien særligt for ham, ja den blev selve Nerven i hans Opfattelse af Rig-Veda, som han selv gentagne Gange med stor Energi siger: „hver Side i min Bog skal yderligere bekræfte, at Offerilden ikke blot forenes med, men i alleregenligste Forstand gøres til Eet med[3]) Luftens og Himlens Ild." Det vilde altsaa for ham krævet særlig Resignation at ændre sin Anskuelse paa dette Punkt, og dog vil enhver opmærksom Læser af hans Bog føle, at han har været stærkt i Tvivl,

---

[1]) Sidste Led er vel kun en, ret tvungen, Omskrivning af det sædvanlige vātajuta etc., āt . . . anu vāti . . . I, 148, 4 etc. (smlgn. II, 1, 6; VIII, 40, 1; X, 115, 4).

[2]) Eller „Bønnens Herre" som Bergaigne vil.

[3]) „. . . non une simple assimilation mais une identification essentielle" I, S. 31, smlgn. S. 165 og 167.

— han var altfor skarpsindig og en altfor grundig Kender af Rig-Veda til, at han kunde undgaa det. Meget ofte hedder det: „her kunde man tænke paa . . . „dette kunde hentyde til . . . „dette kunde forklares udelukkende om Offerilden," men saa viser han det fra sig ofte med meget svage Grunde, med et: „men disse Udtryk kunde dog ogsaa passe paa Lynets og Solens Lys.„ I en lille Anmærkning tilstaar han: „den Agni som i VI, 48, 6 fylder bægge Verdener og løber „med sin Røg" i Himlen synes rigtignok virkeligt at være [1]) Ofrets Ild." Det synes den unægteligt, men Bergaigne vil ikke se, at hundrede andre Steder lige saa afgjort betegne den lysende og flammende Offerild. Det er sikkert (smlgn. I, S. 139—40) kun den platte Umulighed af at faa Solen og Lynet til at ryge, der her aftvinger Bergaigne hans Indrømmelse. Dog bagved staar saa stadigt dette: der er jo Tekster, der med rene Ord gør Agni til Sol og Lyn, og saa maa man have Ret til at forklare det Alt herom [2])," og dette er saa saare naturligt. Selv nu, da vi ikke mindst ved Bergaignes eget Arbejde dog ere komne et Stykke fremad, staar Rig-Veda for os kun i Halvlys, og endnu dunklere var den, da han begyndte. Naar der saa fra dette Hav af Tusinder, kun halvt forstaaelige Strofer, med usikker Sammenhæng, atter og atter dukke Ord frem, der klart og tydeligt sige: „Agni staar paa Himlen", „han ser ned fra Himlen", „han er født i Himlen", i „den højeste Himmel", „hans Torden staar paa Himlen", „han er født i Vandene", „han ammer sine Kræfter i Vandenes Skød" o. s. v., saa ligger det kun altfor nær at holde sig hertil, saa er det for-

---

[1]) „. . . paraît bien être en effet" I, S. 16.

[2]) I, S. 23. Hele dette Afsnit 4 i første Dels andet Kapitel (S. 11—148) har i høj Grad psykologisk Interesse, jeg mener for Studiet af, hvorledes en stor videnskabelig Teori bliver til i Forskerens Sind, hvorledes han finder sig til Rette med dens stærke og svage Sider.

staaeligt, at selv en Bergaigne i hvert Fald kunde veget tilbage for det Arbejde at faa alt dette forklaret om Offerilden, end sige nu, da han saa nødigt vilde, at det Arbejde skulde lykkes. Selvfølgeligt har det ogsaa slaaet andre Forskere, at flere af de formentlige Lyn- og Solsteder passede bedre paa Offerilden, men saa hjælper man sig. Saaledes siger Geldner (Pischel I, S. 115) om et Sted, hvor Agni „graadigt fortærer Brændslet“, at „Sammenhængen her udelukker den jordiske Agni, her menes naturligvis Lynet, men udstyret med den jordiske Agnis Attributer,“ og her og senere (S. 162 ff.) gør han dette „mystiske Dobbeltspil med de to Agnier“ til et ligefremt Fortolkningsprincip. Nu er de vediske Digtere unægteligt slemt forfaldne til slig Mysticisme, men man kan dog ogsaa gaa dem for nær. For Geldners som for alle de yngre Forskeres Vedkommende gælder det jo, at foruden Sagens Vanskelighed og Rig-Vedas Dunkelhed staar nu ogsaa Bergaignes Autoritet hindrende i Vejen. Bergaignes Værk er endnu vildsommere end selve Rig-Veda. Han river Rig-Vedas Digte, ja Strofer, fra hinanden; i det vrimlende Mylder af løsrevne Sætninger, der saaledes fremkommer, overser han næppe en eneste Lighed, en eneste Tanke eller et sprogligt Udtryk, der blot to Gange vender tilbage, og med en virkelig forbausende Skarpsindighed og Energi forvandler han saa denne uendelige Masse Parallelsteder, disse tilsyneladende saa sikre Tekster, til et gennem tre Bind fortsat, Linie for Linie med Teksthenvisninger[1]) støttet Bevis for den Sammenblanding af himmelsk og jordisk, hvori han ser Rig-Vedas Væsen. Der er maaske næppe nogen anden Bog i Verden, der ved sit næsten overnaturlige Kendskab til en saa dunkel Tekst er i den Grad uundværlig og ved de urimelige

[1]) Han bemærker selv (III, S. 274), at Teksthenvisningerne i hans Værk maa tælles efter Titusinder.

Synspunkter, hvorunder den tvinger Teksterne ind, er i den Grad vildledende. — Jeg kan selv tale med om alt dette. Endnu da de første Hæfter af dette Værk bleve trykte, laa dette Afsnit redigeret i en Form, der med alle sine stærke Betænkeligheder ved og Begrænsning af Sol-Lynteorien dog i det Hele lod den staa ved Magt. Man maa i Aarevis sysle med disse Tekster, og først naar man ret er blevet ene med Rig-Veda, og uhindret af al ydre Paavirkning kan spørge Digterne selv, hvad de mene om Agni, først saa begynder det at dages. Saa træffer man Offerilden saa stadigt, at man ved den simple Metode at gaa fra det sikre til det usikre snart læser sig ind i dette i det Hele ret forstaaelige Billedsprog, og saa snart man saa for Alvor begynder at samle og gruppere de formentlige Beviser for Teorien, saa driver den bort som det den er: en skuffende Taage.

Jeg har gemt det ret dunkle Digt V, 2 og skal her oversætte det helt, dels fordi det er en ganske god Prøve paa de Vanskeligheder, Rig-Veda byder os, dels fordi Ingen endnu har fremhævet den Støtte for Agni som Solen, der maaske kan ligge heri:

1. Sin Dreng den unge Moder ned mon holde,
Nede i Skjul, hun gi'er ham ej til Fad'ren;
Hans Ansigt dog, det svinder ej, i Østen
Af Folket ses, det gemt var hos Arati (Agni).

2. Hvad er det for en Dreng, du unge Moder,
Som peshī[1]) bærer? Bøffelkoen fødte.
I mange Vintre er den Livsfrugt vokset,
Jeg saa ham født, dengang hans Moder nedkom.

3. Ham gyldentandet, ren i Farve saa jeg
Fjernt fra, fra Marken løfte sine Vaaben.

---

[1]) Man oversætter „som Plejerske“, „som Gnidetræ“, „selv værende Foster“ o. s. v. Maaske af pish? peshī bibharshi altsaa lig samubdham bibharti i Strofe 1?

Ham har jeg givet Offerdrik til fulde, —
Hvad gør mig da en indraløs, en sangløs?

4. Fra Marken saa jeg ham bagefter løbe,
I Lysglans, frydelig[1]) som Hjord for Ejer.
De (Hunkøn) greb ham ikke, nu da først han født var,
Thi maatte vel de unge Kvinder graane.

5. Hvem (ɔ: hvilke Mænd) vil min lille Helt fra Køerne skille?
Tilmed er deres (atter Hankøn!!) Vogter ikke fremmed.
Nej, de der greb ham, skulle løs ham lade;
Han kyndig er, han Kvæget til os drive.

6. Indstifterne[2]) hos Mennesket har indsat
Ham, der som Hersker bor i Folkets Bolig,
Men Atris (Digterens) Sange skal igen ham løse,
Og dadlet være hver, som dadler dette.

7. Da Sunahsepa[3]) bundet til dig raabte,
Trods tusind Baand du løste ham fra Pælen, —
Ogsaa fra os du løse, hvad der snærer,
Du Præst, du kyndige, tag her dit Sæde.

8. Du vendte dig fra mig i heftig Vrede,
Det blev mig sagt af Gudernes Lovvogter,
Han saa dig gaa, han Indra, han den vise,
Belært af ham jeg kommer til dig, Agni.[4])

---

[1]) Frydelig (sumad), at se nemlig som for Ejeren at se sin Hjord. Dette synes mig naturligere end Konjekturen sumadyutham „den medhjordede". Pischel om sumad (II. S. 190) berører ikke dette Sted.

[2]) Jeg læser altsaa aratáyah med kort a i Stedet for Tekstens árātayo. Pischel I, S. 210 oversætter: „Menneskenes Efterstræbelser have faaet ham Kongen til at bo hos de Dødelige. Atris Bønner skulle befri ham; Foragterne skulle blive foragtelige."

[3]) Om Sunahsepa veed vi kun, hvad der staar her og omtrent ligelydende I, 24, 12—13. Den senere Legende er aabenbart kun fri Digtning over disse to Steder.

[4]) Oversættelsen af hele denne Strofe er meget tvivlsom.

9. Vidt om med stærke Straaler Agni lyser,
Og ved sin Storhed Alt i Lys han sætter;
Han kuer Trolddom, gudefjendsk, ondartet,
Med spidse Horn Dæmonerne han stinger.

10. I Himlen Agnis Drøn forvist skal være,
Hans Værge skarpt, Dæmonerne til Drab ja,
Beruset sine Straaler frem han jager,
Ej hindre Fjenderne, som rundtom true.

11. Som øvet Haand en Vogn sig kløgtigt virker,
Jeg tømred dig, du Stærke! denne Lovsang;
Hvis du nu venligt tage vil imod den,
Da vil vi Vandene fra Himlen vinde.

12. Som Fjenden ikke var, han Fjendens Eje
Samler, stærkhalset Tyr, den kraftigt voksne.
Til denne Agni høje Guder sagde:
Hvo Barhis (Offergræs) bringer, ham du Værn skal give,
Hvo Havis (Offerspise) bringer, ham du Værn skal give.

Nu maa man vide, at allerede de ældste Brāhmanaer ofte tale om et mystisk Vekselforhold mellem Solen og Agni: om Morgenen gaar Agni ind i Solen, derfor har den sin Lyskraft om Dagen, om Aftenen gaar Solen ind i Agni, derfor har Ilden sin Lyskraft om Natten, og det er det daglige Morgen- og Aftenoffer til Agni, der bevirker dette. I Ṣat. brāh. XI, 6, 2, 1 ff., i en Samtale om dette Agnioffer mellem en Konge og tre Præster forklare de to Brahmaner, at de „om Morgenen ofre Agni i i Solen, om Aftenen Solen i Agni,“ medens den tredje og Kongen endnu overbyde dem i Mystik. Og atter ved Omtalen af dette Offer siger f. Eks. Ṣat. brāh. II, 3, 4, 24; II, 3, 1, 36 (og hele II, 3, 1) og væsentligt med de samme Ord Ait. brāh. VIII, 28; V, 28—31, at „Solen naar den gaar ned, gaar ind i Agni“ etc. Nu er saa meget andet af Brāhmanaernes Offerforherligelse og Offer-

mystik fuldt forberedt i Rig-Veda, saa ogsaa dette kunde meget gerne være det, og man kunde jo sige: det staar at læse i V, 2, og hvad der giver dette Digt dets store Betydning for Rig-Vedas indre Historie, her er det sagt polemisk og for første Gang. Det er Ludwigs Fortjeneste (IV, S. 327), at han har set, at Digteren efter Slutningsordene i St. 6 her siger noget nyt, som han veed vil blive modsagt. Man kan vel som Pischel i sin i Anmærkningen til Strofen gengivne Oversættelse udviske dette, men hvor korrekt Oversættelsen formelt end er, bliver Bemærkningen „Foragterne skulle blive foragtelige“ dog paa denne Maade saa forunderlig ørkesløs. Og vel bør man foreløbigt principielt afholde sig fra enhver Rettelse i Rig-Vedas Tekst, hvis Nødvendighed ikke er umiddelbart indlysende, og vel er Ludwigs Gisning „anatrayaḥ“ og hans Tanke om en Polemik mellem Atrierne og Bhriguerne, der dog støttes af St. 5, vistnok at forkaste, men han har dog Ret i at arātayo, at „de Onde“, Dæmoner eller Mennesker, ikke kan have indsat Ilden hos Menneskene. Vil man med Pischel fastholde, at arāti altid upersonligt betyder „Ildesindethed, Fjendskab o. s. v. og oversætte „Efterstræbelser“, saa hjælper det ikke stort; vel jage Menneskene Agni som et Vildt etc., men dette er jo en ren billedlig Tale, og den største Velgerning, der nogensinde er timedes Menneskene og Samfundet, at Offerilden blev indstiftet, den *kan* efter vedisk Tankegang ikke tilskrives fjendsk og ildesindet Efterstræbelse, det er som Ludwig siger „ganz und gar unglaublich.“ Saa er det dog bedre at læse

[1]) Paa langt de fleste Steder staar Begrebet dog lige paa Grænsen af Personifikation, og hvad vigtigere er: dette saa ofte omtalte, at Guderne, Fædrene, de Vise „indsætte Agni hos Menneskene,“ det kunde dog næppe gentages med de samme typiske Ord, naar Subjektet var „Efterstræbelser“. Fjendske Efterstræbelser kan lykkes, skade, hindre, stanse, binde etc., men de kan ikke indsætte, indstifte.

aratayaḥ; som Agni i St. 1 med et ofte brugt Navn kaldes Arati, den der bringer Offeret, saaledes kaldes de Vise, Urfædrene, i St. 6 denne ene Gang med rigtig Takt Aratierne, som de der indstiftede, bragte Offeret. Og da Solen (den hvis „Ansigt ses i Øst") i St. 1 siges at have været gemt hos Agni (dog vel Natten over), saa har vi her den samme Lære om Vekselforholdet mellem Sol og Agni, saa maa Strofe 6 betyde, at de gamle Vise vilde knytte Agni udelukkende til Jorden, men at Atris Sange nu skal løse ham og vise, at han tillige er Solen paa Himlen. Derfor skildrer St. 2—4 denne Sol-Agni, hvem de unge Kvinder, Morgenrøderne, forgæves søger at holde tilbage; de blegne, men han skrider videre i sin Straaleglans og driver Lyskøerne til os. Derfor taler ogsaa Digtets sidste Afsnit om Agni paa Himlen, og finder man det for svagt udtrykt, kan man med Ludwig betragte dette som uhenhørende og anse Digtet for sluttet ved St. 6. Hovedsagen er, at man her ser Brāhmanaernes senere Tankegang bryde frem indenfor selve Familiebøgerne og polemisk vende sig mod den gamle Rig-Veda.

Ja, alt dette kunde man sige, og da ethvert Argument bør høres, og Ingen[1]) endnu har fremhævet dette, saa være det nu sagt. Jeg har selv tidligere betragtet V, 2, der støttes af X, 88, 6, som et af de stærkeste Beviser for, at Sol-Agniteorien var kendt i Rig-Veda, men det har dog sine store Betænkeligheder. I selve Strofe 6 passer Ordlyden ikke ret hertil; Atri vil jo ikke, at Agni skulde høre op med at være Offerild, men saa maatte

---

[1]) Ludwig kommer som sagt ind paa en Stammepolemik mellem Atrier og Bhriguer og mener forøvrigt — og det med god Grund — at det hele Digt handler om Offerildens Fremgnidning, ja han tror endogsaa det vil fremhæve Agni som den jordiske, i Modsætning til Bhriguernes Lyn-Ild, hvad dog aabenbart er uforeneligt med St. 6.

det være betonet, at Fædrene havde *bundet* og havde bundet Agni *udelukkende* til Husene; Udtrykket „indsætte“ vilde her være saare uheldigt valgt. Dernæst er den lille Hentydning til Himlen i St. 10 dog altfor svag; man maa snarere indrømme, at St. 9—12 utvivlsomt og i Udtryk, som de genfindes i hundrede andre Strofer, priser den tændte Offerild. Endelig *nævnes* Sol og Morgenrøde jo ikke i St. 2—4 og gøres paa ingen Maade sikkert kendelige. Det er dristigt at tro, at det i St. 4 er Morgenrøderne, der ville holde Solen tilbage, og vil man tænke paa den jordiske Ilds Næring, paa Brændslets unge Kvinder, der forgæves søge at stanse den mod Himlen stræbende Agni, saa passer ogsaa dette kun saa nogenlunde. Her mangler med eet Ord i hele dette Afsnit en afgjort slaaende Vending, som viste, at Digteren her vilde gøre Agni til den himmelske, noget vi særligt i et polemisk Digt havde Ret til at vente. Prøver man saa, om det vilde gaa bedre paa anden Maade, saa tilbyder der sig Løsninger nok, men ingen ret tilfredsstillende. Selve det forrykte árātayaḥ kunde man afvinde en Mening ved at tage det efter Ordets Etymologi som de Gaveløse, Offernægterne; saa kunde St. 6 betyde, at de Gerrige vilde holde Agni tilbage i Husene og ikke lade ham komme ud paa Offerpladsen, men at Atris Sange nok skulde faa ham frem. Men dette, der maaske bedst svarer til St. 5, strander allerede paa ni dadhur martyeshu end sige paa de unge Kvinder etc., saa jeg vender tilbage til min Konjunktur aratáyah som det foreløbigt rimeligste.[1]) Saa kunde man

[1]) I Virkeligheden er det jo snarere en Rettelse af Padaend af Samhitateksten, der dog næppe er født med Akcenttegn. Jeg vilde anse aratáyaḥ for det ene mulige, naar ikke St. 5 var. Den tyder dog nærmest paa, at de der vilde gribe Agni ere nærværende. Særligt dunkel er pada b: yeshām (!!) araṇaḥ (?). Maaske Nøglen ligger skjult her.

følge et Vink af Ludwig (V, S. 628), som i „den lille Helt“ i St. 5 vil se Offergiveren og anvende det paa St. 6—7. Det eneste Digt, hvor Sunaḥṣepa ellers nævnes (I, 24), er en Bøn for en Syg; Guderne bedes at løse Offergiveren fra hans Sygdom, som de engang løste Sunaḥṣepa, og saaledes kunde der her menes: „hvor haabløst det end synes, skal Dadlerne dog blive til Skamme, Atris Sang skal befri den Syge, thi Agni er jo indsat hos Menneskene og ved hans Hjælp er alt muligt.“ Dette vilde knytte Digtets to Halvdele ganske fortrinligt sammen og være en ret god Løsning af St. 6, men det strander uigenkaldeligt paa St. 2—4, der ikke kan dreje sig om den Syge og nu vilde staa fuldstændigt ørkesløse. Men saa kunde man igen slutte sig til Ludwig, der mener, at St. 1—6 ere skrevne for det Tilfælde, at Ilden ikke vil lade sig gnide frem, og dette passer virkeligt ganske godt for det hele Digt. St. 1—2 stemmer dermed, St. 9—12 viser jo virkeligt Glæden over den (endeligt) tændte Ild, og selv St. 6 kunde læmpes herefter, naar man forudsatte, at der var ytret Tvivl om Atris Duelighed eller at Ofret af en eller anden Grund (Regntiden f. Eks.) var særligt vanskeligt: „Agni er nu engang lagt i Menneskets Haand, og jeg skal faa ham frem ogsaa nu, hvor meget I saa spotte.“ Men dette strander for fjerde Gang paa de unge Piger i Strofe 4. Saa tit der end tales om den skjulte, tøvende Agni, er det altid enten som her i St. 1—2 Moderen, der holder ham tilbage, eller det er hans egen Vilje; unge Piger, der ville gribe ham inde i hans Planteskjul, kender Rig-Veda ikke, og Stroferne 2—4 tyde heller slet ikke paa denne Situation. Om en femte Mulighed under „Offerilden“, men som Helhed er og bliver Digtet mig uforstaaeligt. Det giver et godt Eksempel paa, hvor let det er at finde en tilsyneladende god, ja slaaende Løsning af en enkelt Strofe, en enkelt Vending, naar man ikke vil se, hvor grundigt den gendrives af den umiddel-

bare eller videre Sammenhæng, og heri ligger den tungeste Kritik af hele Bergaignes[1]) Værk. Skulde det ved V, 2 engang vise sig, at min første Formodning dog var den rette, saa vilde heri ligge, først at Digtet kæmper for Agnis Væren Sol som for noget nyt og dernæst, at denne Nyhed ikke trængte igennem, da Familiebøgerne ellers fuldstændigt tie herom.[2]) Det vilde saa være en af de Undtagelser, der bekræfte Reglen.

Saaledes uforstaaeligt er III, 1 ikke. Dette Digt har jeg kun gemt fordi Geldner (Pischel I, S. 157—170) har oversat det og givet en fuldstændig Kommentar, hvor han fra St. 3—14 uafbrudt finder Agni som Lyn og Sol, i stadigt mystisk Dobbeltspil med den jordiske Agni. Saa kærkommen Geldners Oversættelse end er, saa stort et Fremskridt den ved dette vanskelige Digt betegner, saa lidet kan man forsone sig med det nævnte Afsnit af hans Kommentar, og man kan kun undre sig over, at Dobbeltteorien ikke har indvirket uheldigere paa hans Over-

[1]) Bergaigne vender meget ofte tilbage til V, 2; f. Eks. i II, S. 63, 66, 85, 99, 110, 399, 400 etc. Hovedstedet er II, S. 87—8, men skønt han her gengiver næsten hele Afsnittet St. 1—6, kommer han dog som sædvanligt ikke ind paa Sammenhængen, og hans Oversættelse er her saa vilkaarlig, at den næsten berøver hans Bemærkninger al Værdi (na minat, „qui n'est jamais cachée"; na tā agrbhran, „elles n'ont pas été retenues"; na yeshām gopā . . ., „qui n'en ont pas été empêchés même par le gardien étranger" etc.). Bergaigne tænker sig for øvrigt en helt anden Læsning: den himmelske Ild holder sig tilbage, medens den jordiske allerede er tændt.

[2]) Ludwig veed dog eet særligt slaaende Sted VII, 6, 7: „Agni tager ved Solens Bortgang alle Rigdomme til sig" ɔ: „naar Solen er nede er det Agni der lyser; dette senere saa ofte udtalte findes allerede i Rig-Veda, derfor betyder uditi her Nedgang." Det betyder imidlertid og maa her som altid betyde Opgang, saa Stedet kun siger, at den morgentændte Offerild indeholder alt, hvad godt er. Man ser, hvorledes en herskende Mening kan faa den nøjagtigste Oversætter til at gøre Vold paa sin Tekst.

sættelse, end Tilfældet er. Digtet angiver selv i Strofe 20 sit Indhold: „disse dine gamle og for den gamle Agni altid nye Fødsler har jeg nu fejret, selve Somaen er presset, alle sine Fødsler igennem er Agni indsat (som Hotar[1]).“ Som Omtalen af Somaen viser, skulde Digtet altsaa ved et stort og fuldstændigt Offer skildre, hvorledes Agni bliver til fra alle sine Brændsler, og det er det, det gør, kun at det gaar let forbi Brændet, medens det i meget højtstemte og mystiske Ord dvæler ved Sangene og især ved Smørvandene, alt paa Offerstedet, uden Spor af Sol og Lyn, om det end ganske paa sædvanlig Vis i St. 3 nævner Agni som Himlens og Jordens gudindstiftede Barn. Sangene forsvinde helt i Geldners Kommentar, selv de syv Stemmer (vāṇīḥ) i St. 6 skal være lig Tordenen og denne igen lig Skyerne, men dette er simpelt hen umuligt. Da X, 130, 4—5 nævner syv Versemaal, „ved hvilke de Vise opnaa alt,“ da I, 164, 23—24 udtrykkeligt kalder en Række Versemaal „de syv Stemmer“ (vāṇīḥ), da selve Bønnens Herre, Bṛhaspati, i X, 47, 6 kaldes „den syvkoede“ (som har syv Sorter Bønner), da Somaen i IX, 103, 3 flyder gennem Sigten, medens Præsternes syv Stemmer (vāṇīḥ) synge dertil, da det Vāl. 11, 3 hedder: „det er eders Sanddruhed[2]), Indra og Varuna, at de syv Stemmer malke Mjødens Bølge“ (ɔ: at I, naar man beder til Eder, opfylder Bønnen, sammenlign I, 1, 6: „det er din Sanddruhed, Agni“ (deri viser du dit sanddru Væsen) „at du gør godt mod den, der ofrer til dig“; Geldner søger mærkværdigt nok i Vāl. 11, 3 Støtte for sin Opfattelse af vāṇīḥ = Sky, men det gøres til Overflod umuligt

[1]) Omtalen af Somaen lægger dog her denne Opfattelse af janmañ-janman nærmest, derfor kan den af Geldner valgte gerne være den rette i næste Strofe.

[2]) Oversætterne henføre satyam til kṛsasya i Stedet for til vam — mod Ordstillingen og mod I, 1, 6; der maa menes Kṛṣas Indra-Varuna.

ved næste Linie i samme Strofe: „tābhiḥ ɔ: ved de, eller for de syv Stemmers Skyld hjælpe I den Ofrende“), da de syv Stemmer endelig i selve tredje Bog, i et Digt (III, 7, 1—2 [1])), der i Tone og Indhold staar vort III, 1 meget nær, ikke kan være Skyen, men ganske som her i tæt Forening med Smørvandene sættes lig Offerkoen, der ene vender sig mod Agni, saa kan de syv unge Kvinder, der i III, 1, 4—5 give Agni Vækst, saa at han breder sig med skinnende Lemmer, og saa kan i St. 6 de unge Kvinder, i hvilke han gaar ind, „de der ikke spise og dog ikke tage Skade, de der ikke ere klædte og dog ikke ere nøgne [2]), de gamle og dog unge, de syv Stemmer,

---

[1]) Smlgn. Digtets Strofe 7 og III, 10, 4 og 29, 14.

[2]) Her vil enhver Læser af Bugges Studier over de nordiske Gude- og Heltesagns Oprindelse straks se, at en af Bugges norske Vikinger maa have strakt sine Farter lige til Indien eller været saa heldig i et af de irske Klostre at faa fat paa et Eksemplar af Rig-Veda. Med den for Bugges norske Vikinger ejendommelige Smag for difficile Sprogstudier har han straks kastet sig derover, og med den for Bugges norske Vikinger lige saa ejendommelige Ligegyldighed for alt, hvad der umiddelbart kunde tiltale Fantasi og Følelse, har han fordybet sig i de rette smaa støvede philologiske Petitesser (smlgn. Bugge S. 18—19); vor Strofe III, 1, 6 har været en Himmelbid, hvoraf han straks har formet Fortællingen om Ragnar Lodbrok og Kraka. Det er jo ogsaa iøjnefaldende, at Ragnar Lodbroks Navn kun er „en poetisk Oversættelse“, som Bugge kalder det, af Agni som den „i Luer klædte Konge (rājan)“, en Fornorskning, der er udført med den samme for Bugges norske Vikinger ejendommelige Blanding af Enfold og Genialitet, hvormed de f. Eks. gjorde Herkules til Ørvarod, Lentius Carinus til Loddfafnir eller Edens Have til Idasletten. Disse paa engang ikke klædte og dog ikke nøgne Piger er altfor slaaende en Overensstemmelse til at den *kan* være tilfældig, og mener man maaske at den Sammenhæng, hvori de forekomme, dog er ret forskellig, saa maa al Tvivl forsvinde, naar man ser, at selve Ragnarsagaens Troldko, at Sibylja, er af indisk Oprindelse. Hin djærve norske Viking fik den første Ide dertil fra Sat. Brāh. I, 1, 4, 14, fra Manus Tyr med dens fjendedræbende Brøl (tasmin sapat-

der fra samme Moderskød føde det ene Barn" — saa kan de umuligt være andet end Sangene (eller om man vil Smør-Sangene), og saa falder hermed det sidste Bolværk, den sidste Mulighed for i III, 1, ja i samtlige Familiebøgernes Agnidigte at finde ham som Sol eller Lyn. For os kan denne nære Forening af Smør og Sange synes stødende, men i Virkeligheden er den det ikke, den ligger i Offerets Gang. Sange og Offersprog ledsage jo alle Offerets Handlinger, ja give dem først deres rette Kraft; det er aldrig Brænde og Smør alene, nej det er Brænde- og Sang-Heste, Smør- og Sangheste, man spænder for Ofrets Vogn, derfor følger i Vāl. 11, 4 umiddelbart efter de syv Stemmer, „de syv smørspruttende Søstre i Ritas Sæde", derfor er Smør og Sang i III, 7, 1—2 endnu inderligere forenede end her og igen i eet med Agnis Flammer, som der da ogsaa f. Eks. i III, 6, 2 tales om Agnis „syvtungede (ɔ: ved syv Smørsange nærede) Flamme-Heste", eller i I, 14, 6 om de „smørryggede, af Tanken forspændte Heste, der trække Agni." Naar man engang har Traaden i Hænde, forklarer de fleste af disse Strofer

naghnī vāk pravishtā etc ordret, hvad der siges om den svenske Konges Ko), og selve det at gøre Tyren til Ko og lade den tage Del i menneskelige Kampe har han hentet fra Rāmāyana (I, 53 ff.) eller Mahābhārata (I, 6650 ff.), fra Fortællingen om den Ko, der med sit Brøl tilintetgjorde den ene af Visvamitras Hære efter den anden. En Ko, der med sit Brøl slaar Fyrsternes væbnede Tusinder paa Flugt, — det kan kun være opfundet een Gang. Det er unægteligt en Mangel ved Bugges geniale Værk, at han har overset, at disse norske Vikinger, „endnu noget før Vikingetidens Begyndelse", at de naar de vare trætte af at brænde Byer, slagte fredelige Borgere og spidde Smaabørn og lignende, ikke egenligt filologiske Idrætter, at de saa tilbragte deres Aftener, ikke blot med at læse Scholier til Vergil og Dares Phrygius m. m., men ogsaa med at studere Sanskrit. Det havde baade været lettere og mere lønnende at føre alt, hvad nordisk er, tilbage til den indiske Digtnings uudtømmelige Oceaner.

sig selv (om 5 har jeg tidligere talt) og jeg tilføjer kun et Par Bemærkninger. I 12 etc. er det sikkert Agni selv, der er Faderen, at han bliver Vandenes Søn vil jo netop sige, at han faar sine bedste Flammer, bliver Fader til sine rette røde Lyskøer, og andet staar her sikkert ikke. I 11 c. d. er Søstrene ikke Gnidetræerne, der dog kun ere to, men Smørvandene og Ritas Skød Offerstedet. Følger man Geldners Oversættelse af 10 c. d., vilde vi i d. igen have Sange og Smør, og Geldners Forklaring af c. være fuldstændig korrekt; ubhe synes mig imidlertid saa bestemt at vise tilbage til det foregaaende, saa her er dog maaske kun eet Par: Smør og Sang. I den vanskelige Strofe 9 synes Oversættelsen mig ogsaa rent sprogligt at være meget dristig; ved guhā car efter Geldners Konstruktion maatte man dog vente Ablativ og ikke Instrumentalis og ved na guhā bhū (= āvir bhū) nødvendigt Dativ. *Noget* nærmere ved Teksten kunde man oversætte: „efter sin Natur forstaar Agni at finde ogsaa sin Faders Yver" (ɔ: at stige mod Himlen og malke dens Goder ned), „man (vi, de Ofrende) løslod jo hans Flammestrømme, hans Flammekøer, løslod ham, der var skjult hernede hos de kære Venner (de Ofrende), men som nu ved de unge himmelske Kvinders (Smørvandenes)[1]) Hjælp ikke er det længere." Ogsaa denne Oversættelse er langtfra tilfredsstillende, men den kan være nok til at vise, at Geldners Forklaring („Lynet blusser op og forsvinder straks igen i Skyen (= Himmelfaderens Yver), der saa paa Ny sender ham ned til Jorden med Regnen)" i bedste

[1]) Det kan synes paafaldende, at Smørret kaldes „himmelske Kvinder" („Himlens Døtre", om man vil), men de er Himlens Børn med samme Ret som selve Agni, da det er Guderne der fra først af fandt det skjulte Smør, ja avlede og formede det IV, 58, 4).

Fald er meget tvungen. I St. 10 er det i babhre liggende Subjekt dog snarere han end hun. Om St. 7 og 8 siger Geldner forøvrigt selv, efter at have givet sin Lyn og Skyforklaring, at de ogsaa helt igennem kan forstaas om den jordiske Agni, det bedste Bevis, mener jeg, paa hvor lidt Rod det mystiske Dobbeltspil mellem himmelsk og jordisk har i selve Teksten. Geldner var næppe kommet ind herpaa, naar ikke den herskende Teori havde været, og det er netop Sagen. Saa lidt som Mytologen ved Rig-Veda kan undvære Sprogforskernes Hjælp, saa lidt kan Filologerne igen undvære Mytologen. Her maa arbejdes Haand i Haand.

Saa kommer jeg til første Bog. Det bedste Bevis, for at Agni kun er Offerilden, lader sig ikke føre frem her, da det vilde tage altfor stor Plads, det vilde nemlig bestaa i at give en Oversættelse af alle de Strofer og Digte til Agni, som aabenbart og udelukkende beskæftige sig med Offerilden. Men ved den Ordning, jeg har valgt, at gaa fra Familiebøgerne til første og tiende kan jeg dog maaske give en Forestilling derom. I disse Rig-Vedas formentligt saa meget senere Udenværker kunde man jo ventet, at det rige Billedsprog, der allerede i de ældste Bøger havde dannet sig over Agnis Fødsler etc., at det her tog Overhaand, saa det helt skjulte hans Betydning for os, og vel ikke gjorde ham til Sol og Lyn, men indklædte hans offerbringende Virksomhed i saa mystiske Udtryk, at det for os blev umuligt at sondre mellem jordisk og himmelsk Ild. Men heraf er der i første Bog ikke Spor. En lang Række Agnidigte I, 1; 12; 26; 27; 44; 45; 74—78; 79, 4—12; 94; 97; 98; 189, ere saa jævne og ligefremme, og saa klare Henvendelser til Offerilden som de i det Hele findes i Rig-Veda, og hertil slutter sig i Virkeligheden 36; 58; 147—150, og igen 31; 59; 60; 127; 128; 143—146, ja selv 79, 1—3 og

Parāṣaradigtene 65—73 [1]), om der end her enten i enkelte Strofer møder os vanskeligere Udtryk og lidt Tændingsmystik eller der hele Digtet igennem bruges et højere stemt, et friere og dristigere Sprog. Her er i første Bog ganske den samme Forskel som indenfor enhver af Familiebøgerne. De kortere Digte synes i det Hele at være bestemte til dagligt Brug, til Hverdagsofre, de sige jævnt og naturligt, hvad der nu engang skal siges til Agni; de længere [2]), aabenbart skrevne for rigere Ofre, for store Fester, sige det samme, men med et højtideligere Sving, i et mere gennemarbejdet Billedsprog. Ja selv naar vi medregne de fem ret mystiske Digte i første Bog: 72; 95—96; 140—141, er her intet der i Dunkelhed kan maale sig med Digtene f. Eks. i tredje Bog, og de Steder, der kunde give blot grundet Anledning til at tænke paa Sol og Lyn, ere forbausende faa. Som i Familiebøgerne tales der ogsaa her om, at Agni fylder Himmel og Jord, hans Straaler rører ved Himlen, han er Morgenrødens Elsker, han ser („i et Øjeblik gaar han rundt om Jordens Kreds; han, den Vældige i Brændslet, ser med hundrede Øjne"), han rejser sig eller udstrækker sine Arme som Solen, han „breder sig i Brændslet og brøler tordnende som Himlens Ryg", ja „Himmel og Jord skælvede ved Hotarvalget (da hans Flammer brøde frem)" etc. (69, 1; 146, 1; 36, 3; 69, 1, 10; 128, 3; 36, 13; 95, 7; 58, 2; 31, 3);

---

[1]) Det kortaandede stærkt koncentrede i I, 65—73 gør disse Digte dunkle og giver dem et fremmedartet Udseende, men det er rent formelt, en til Dels ved Versemaalet betinget Stilforskel, der ikke har det mindste med Indholdet og Agniopfattelsen at gøre.

[2]) Jeg mener ikke, at det er Længden, der gør det, (det ses jo alene af I, 79, 1—3), men der en gennemgaaende, klar og unægtelig Stilforskel mellem højtideligere og jævnere Agnidigte, og det er kun ganske naturligt, at de første som Regel ere ret lange.

mere nyt er, at de Ofrende „føre ham mod Øst og saa igen til Vest“ (31, 4), hvilket ikke betyder, at de føre Agni-Solen over Himlen, men at de bære en Brand rundt om Offerstedet, idet de bevæge sig fra Øst til Vest. Dernæst er Agni ogsaa her „Himlens Hoved og Jordens Navle“ (59, 2), han kaldes „den tvefødte“, i 149, 4, 5 vistnok som Brændslets og Vandenes Barn, i 60, 1 maaske som den, der er indstiftet baade af Guder og Mennesker og i 140, 2 efter St. 1 som Brændslets og Sangenes Barn, her med den snurrige Tilføjelse: „den tvefødte styrter sig over sin tredobbelte Spise (paa tre Ildsteder eller Sange, Brændsel, Smør) ... med en andens Mund, Tunge, en ædel Tyr, med en anden fortærer Elefanten Træerne.“ Mener Digteren, at Agni fortærer Brændslet for sin egen Mund, men Offergaven med Gudernes, er det lykkedes ham at være særligt utydelig, og mener han, at Agni i Brændslet er den vældige elefantstærke Gud, men først i Smørret bliver den ædle befrugtende offerbringende Tyr (sammenlign II, 35, 13: „Vandenes Barn virker her som med en andens Legeme“), saa er og bliver Udtrykket dog meget søgt og skruet. Man savner især en Angivelse af, *hvad* den ædle Tyr fortærer. I 31, 2 kaldes Agni „den tvemødrede“, vel igen med Hentydning til Brændsel og Smør, skønt den umiddelbare Sammenhæng kun tyder paa Gnidetræerne; der kan dog ogsaa tænkes paa Gnidetræerne og paa Himmel og Jord.[1]) At han i 146, 1 er „trehovedet“ gaar vistnok paa de tre Ilde, interessantere er hans tredobbelte Tilblivelse i det stærkt misforstaaede og mishandlede 141, 2: „altid er han til Stede“ (skjult i Planterne, nitya ā ṣaye er netop et typisk Udtryk herfor), for det andet fødes han i de paa syv Maader heldbringende

---

[1]) Er den „tvemødrede“ i Digtet til Asvinerne, 112, 4, Agni, giver Stedet os i hvert Fald ingen som helst Oplysning om Mødrene.

Mødre (Sangene med deres syv Versemaal), for det tredje avle de unge Kvinder (Brænde og Smør) ham, der har ti beskyttende Formyndere (de ti Fingre, der bringe ham Brænde etc.)," altsaa Gnidetræ, Sang og Brændsler, og ikke Sol, Lyn og fremgneden Ild, som Fortolkerne mærkværdigt nok vil. Ligesaa klar er 164, 1, hvor der mere bestemt reflekteres paa fremgneden, brænde- og smørnæret Ild, og hvor Alle lige fra Roth til Bergaigne igen se Sol, Lyn og Ild. „Denne skønne blege Hotars (den lige fremgnedne endnu svage Ilds) mellemste Broder er den Graadige (den brændselfortærende Alterild), hans tredje Broder er den smørryggede; dér saa jeg Stammernes Herre med hans syv Sønner" (hans ved de syv Smør-Sange nærede Flammer)," det er: da saa jeg ham i hans fulde Kraft og Virksomhed, — dette taler dog for sig selv.[1]) Gnidetræfødslen nævnes oftere i første Bog (128, 2; 141, 4 etc.) som den fjerne, den himmelske, og efter Sammenhængen kan jeg heller ikke se andet i 60, 2: „fra selve Himlen tog den gamle Hotar sin Plads," men en Hentydning til hans Afstammen fra Himlen kan jo søges heri. Derimod benægtes denne Afstammen tydeligt nok i 98, 1: „herfra født beskuer han den hele Verden og kappes med Solen." Alt dette er forholdsvist snarest fattigere og sjeldnere end de tilsvarende Udtryk i Familiebøgerne; ejendommelig for

---

[1]) Det meget mystiske 164 kaldes af Inderne en Algudehymne, medens de Nyere (dog ikke Oldenberg) dele det i to eller indtil otte selvstændige Digte, vist er det imidlertid, at det særligt beskæftiger sig med Ofret og Offerilden (det var her vi fandt de „røde Fugle, der flyve vandklædte mod Himlen," og at adskillige af dets Gaader vil kunne løses efter det ovenstaaende. Her bemærker jeg blot, at selve det fortvivlede: „Køerne malke sig Mælk af hans (Fuglens) Hoved, de iklæde sig (hans) Klædning og drikke Vand med Foden (St. 7)", maaske kun betyder, at Smørdraaberne (Køerne) tilmalke sig Lue-Klæder, naar de mødes med Agnis Flammehoved, medens Bundfaldet syder ved Ildens Fod.

første Bog er den Forkærlighed, hvormed den dvæler ved Agnis Forhold til Brændet („Planterne“), et forholdsvist stort Tal af de Side 99 ff. behandlede Steder ere hentede herfra. Endnu har første Bog dog een vanskelig Tekst at byde os, vanskelig, ikke fordi den hentyder til Sol og Lyn, men fordi den indfører et helt nyt Led, som falder lige besværligt for den ældre Teori og for min. Det er 95, 3: „Tre hans Fødsler træde i Kraft (?) rundt omkring, een i Havet, een i Himlen (og een) i Vandene.“ „I Havet“ og „i Vandene“ maatte efter den gamle Teori bægge forklares om Lynet, saa vi kun fik to Fødsler, og vilde man kombinere dem med min, saa Meningen blev: „Agni fødes som Lyn i Skyhavet, som Sol paa Himlen, som Offerild i Smørret,“ saa strander det paa en ganske simpel Ting. Gaar man nemlig ind paa, at „Vandene“ ere lig Smørret, saa opgiver man dermed enhver Mulighed for at Agni i Rig-Veda skulde være Lynet, thi Ligningen „Vandene“ = Skyvandene er det allereneste, den har at støtte sig paa. Jeg antager, at Himmel og Vande maa forstaas her som i VIII, 43, 28, men gemmer det nærmere til X, 45, hvor vi igen træffe „Havet“. Udtrykket gentages ogsaa i første Bog, i 163, 4, hvor det hedder om Hesten, der skal ofres: „tre, sige de, ere dine Baand i Himlen, tre i Vandene, tre inde i Havet“, men hvor tydeligt det end er, at Hesten nærmes til Agni, saa Ordene gerne kan være sagte om ham, er det hele Digt dog altfor dunkelt for os, det kan maaske hente Lys fra Parallelstederne, give Lys kan det ikke.

I tiende Bog er Forholdet endnu mere overraskende. De to første Samlinger Agnidigte (1—8 og 11—12) ere i det Hele højt stemte, ret smukke og dygtige, og vel møde vi her, særligt i 5 og i de første Strofer af 11, som ved alle de mere højtidelige, enkelte ret mystiske Ting, men f. Eks. 1—3 ere snarest usædvanligt klare, de kunne alle gælde for en Prøve paa Rig-Vedas gennemsnitlige

klassiske Retorik og skildre alle Offerilden mere utvetydigt end saa meget i Familiebøgerne. Er 45—46 og 79—80 maaske lidt mere end almindeligt dunkle og 69 i al sin klare Smørforherligelse temmelig forskruet, saa er 20—21 saa jævne som kun muligt, og i alt hvad der saa følger i det store Afsnit fra 85—191, der regnes for det seneste i Rig-Veda, og hvor der ellers løber adskillig moderne kosmogonisk Mystik med ind, der gør kun 88 en Undtagelse, der har vi i 87; 91; 98, 8—12; 115; 118; 122; 140; 142; 150; 156; 176; 187—88; (191)[1]) en hel Række Digte, der ikke blot kun skildre Offerilden, men synes at gøre det med synkende Begejstring og Interesse, noget jeg kommer tilbage til. Tiende Bog er jo deri forskellig fra de andre, at den ikke holder sig til de store Fester og Ofre alene, men medtager Bryllup og Begravelse og lignende mere huslige Ting, ja tager Besværgelsesformularer og friere filosofiske Digte med, og denne Indholdsforskel viser sig ret stærkt ved Agni: 16 er et Digt til den ligbrændende Agni, 51—53 dreje sig halvt episk om, hvorledes Guderne fandt ham, og 87 er en Besværgelse mod alle onde Aander, men ogsaa her er Opfattelsen af Agnis Væsen ganske den gamle. Fra hele den sidste Række er der næsten intet at optegne. Det er næppe det siges, blot at han straaler som Solen etc. (91, 4), kun i en Algudehymne 92, 1 „naar han til Himlen,“ og her hvor han siges at „skinne i de tørre og blusse heftigt i de gyldne“, har vi maaske et nyt Udtryk for de to Brændsler (Brænde og Smør), i hvert Fald giver 150, 1: „ogsaa naar du *er* tændt, tændes du, at du kan bringe Guderne Offergaven,“ en velkommen Bekræftelse paa, at et nyt og det vigtigste Afsnit i Offerildens Liv tænktes at indtræde med Smørret. Her er kun eet tvetydigt Sted. Et ubetydeligt, men ganske kønt lille Digt, 187, siger i

[1]) Om 124 se senere under Offerilden.

sin femte og sidste Strofe, at Agni fødes hinsides dette Luftrum, paa dets hinsidige Bred. Digtets hele Art udelukker enhver Tanke om Solmystik, efter sædvanlig vedisk Sprogbrug kan man i „dette“ Luftrum snarere se Dagen, i Modsætning til Nattens „sorte Luftrum“ (som oftere, sammenlign I, 33, 7—8 og det omvendte i Digte til Aṣvinerne og Ushas oftere gentagne Udtryk: „saa kom vi gennem dette Mørke til dets hinsidige Bred,“ det er til Lyset, Dagen), og der menes altsaa, at Agni fødes „hinsides Dagen“, i Natten. Saa vidt man kan slutte af Omkvædet „frels os fra Fjenderne“, egenligt „sæt os over“ (som med et Skib), altsaa „før os forbi Fjenderne“, og af de gentagne Udtryk: „Agni ses fra det videste Fjerne, tværs over Sletterne“, „hans Lue svider de onde Aander bort“ etc., beder Digtet vel om Beskyttelse paa en Rejse for Fjenders og Uvætters natlige Overfald, og kan saa ganske naturligt slutte med: han føre os al Nattens Fare forbi, han kan det, thi „han fødes jo skinnende i selve Mørket.“ — I de første Partier af tiende Bog finde vi flere, nogle ret kraftige, Udtryk for de kendte Ting: Agni stræber mod Himlen (45, 7), naar til Himlen (3, 5), til dens yderste Rand (8, 1; 45, 4), griber Himlens Hoved (8, 3), sætter sit lysvindende Hoved paa Himlen og bringer Offergave med Tungen (8, 6), ja „han skinner ned fra Himlen — med Rigdomme, han Offerbringeren“ (3, 2), — man ser, at Meningen her er utvivlsom.[1]) Og saa? ja smørnæret ser han med tusinde Øjne (79, 5; (45, 4; 87, 8 ff.; 187, 4)), han brøler (i Brændslet) som den tord-

---

[1]) At Agni 4, 5: „overalt fødes ny i de gamle (Planter)“ minder jo om de tidligere behandlede Plantesteder, og Tilføjelsen „røgindhyllet staar han i Brændslet“ viser, at den der givne Forklaring her i det mindste er den ene mulige. — Om Offerstedets tre Ilde virkeligt udtrykkeligt ere nævnede i Indradigtet 105, 9 synes mig usikkert

nende Himmel (45, 4), han udbreder (1, 7) og fylder (45, 6) Himmel og Jord, og saa ikke mere. De to sidste Udtryk vende tilbage i 88 (St. 3, 12 og 5), men ere altsaa her som i første Bog meget sjeldne, medens f. Eks. Indra, Solen og Angiraserne (X, 111, 5; 49, 6; 37, 2; 62, 3; I, 103, 2 etc.) siges at udbrede Jorden. Desto ivrigere dyrke de Ildens Liv paa Offerstedet; jeg nævner blot, at blandt meget andet kaldes Offerstedet i 1, 3 ikke blot „det højeste", men „det tredje Sted", hvad vi straks faa Brug for. Kun een Gang (45, 1) omtales de tre Fødsler: „først fødes Agni af Himlen (det er, ligger i Planterne), for det andet af os (gnides frem og tændes op paa Alteret), for det tredje i Vandene (Smørret)," altsaa atter Offerildens hele Levnetsløb, hvor det særligt vilde være umuligt at faa Lynet puttet ind. Nu fortsættes der: „. . . for det tredje i Vandene, idet Offerets mandige Leder[1]) tænder Agni, priser han ham, der ikke ældes" (1). „Vi kende din Natur, dine tre overalt udbredte Fødselslove[2]), vi kende dit egenlige skjulte Væsen, den Brønd hvorfra du gaar ud" (2). „Den Mandige, til hvem Folket ser hen, tændte dig *i Havet*, i Vandene, i Himlens Yver, o Agni; dig der stod i det tredje Luftrum gave Bøflerne Vækst i Vandenes Skød" (3). Da der saa følger: „tordnende som Himlen fortærer han Planterne . . . naar Himlens Rand med sit Lys (4) . . . gnedet frem, Konge i Vandene, straaler han tændt før Morgenrøden" (5) — er Meningen jo utvivlsom, og hvor overlæsset Strofe 3 end er, kan „Himlens Yver" (det er jo netop paa Offer-

---

[1]) Svādhīh tvinger os til at forstaa nṛmaṇāh om Offergiveren eller Offerpræsten, og saa maa nṛmaṇāh i St. 3 have samme Betydning og drage nṛcakshāh med sig; nṛcakshas bruges jo oftere paa denne Maade.

[2]) Ordret „tre Naturer", „tre Væsener"; det er det ene Ord dhāma (dhāmāni) jeg for Tydeligheds Skyld gengiver dobbelt ved „Natur" og „Fødsler".

stedet, Himlens Goder malkes ned), og det tredje „Luftrum“ (sammenlign det nysnævnte „tredje Sted“ (1, 3)) kun betyde det samme som „Vandenes Skød“ altid betyder, nemlig Offerstedet, og „Havet“ maa saa enten være et fjerde Udtryk herfor eller som „Vandene“ altid gør det betegne et Agni-Brændsel, noget der har med Agnis Tænding at gøre. I X, 177, 1 og 2 staar „inde i Havet“ parallelt med „paa Ritas Sted“ og kan igen kun betyde Offerstedet eller noget ved Offeret. Da „Havet“ som nævnt er et teknisk Udtryk ved Somapresningen og ogsaa udenfor Pressesangene bruges friere om Offeret, men saaledes at der tillige mindes om Somaen, er det rimeligt nok, at det fra først af har betegnet Offerstedet som det Sted, hvor der ofres Soma, og saa kunde Agni jo fødes der baade med og uden Hentydning til, at ogsaa Somaen er et af hans Brændsler. Naar vi i I, 95, 3 forklare den anden Fødsel „i Himlen“ om Brændet og de tre Ildsteder, og den tredje i Vandene om Smørret, saa vilde det være naturligst at forstaa den første „i Havet“ om Fremgnidningen[1]), men der kunde ogsaa her tænkes paa Somaen — i selve det med I, 95 saa nærbeslægtede 96 hedder det i første Strofe, at „Vandene og Dhishaṇā fuldende Agni,“ hvormed der sikkert menes Smør og Soma[2]), — og dette er her forholdsvist ligegyldigt. Naar Agni, som X, 45, 3 siger, tændes og tændes af de Ofrende, naar det er Offerilden der paa Offerstedet tændes „i Havet“, saa er det os nok, lad dem saa ellers gøre det, i hvilken Tankeforbindelse de vil.

Hermed vilde vi saa været færdige, naar ikke X, 7, 3 og hele X, 88 var. Ligesom vi i Familiebøgerne fandt et

---

[1]) Ogsaa herfra kunde „Havet“ forklares, hvorom siden; Muligheder mangle ikke — saaledes kommer jo Smørret fra „Havet“, IV, 58, 1, 5.

[2]) Anderledes Pischel II, S. 83.

eneste Digt V, 2, der maaske forudgreb den senere Lære om Agni og Solen, saaledes har vi i første og tiende Bog atter et eneste, X, 88, der maaske foredrager den samme Teori, ja i St. 6 maaske siger:

Om Natten er Gud Agni Verdens Hoved,
Saa fødes han som Sol med Morgen-Opgang.

Det vilde jo være afgørende, men staar det der virkeligt? At alle Oversætterne[1] — denne Gang enige — tage Stedet saaledes, er jo ikke afgørende, da de Alle ere beherskede af den samme Teori, og ordret staar der kun: „om Natten er Agni Verdens Hoved og saa fødes Solen, staaende op ved Gry,“ og dette siges jo i Rig-Veda hundrede Gange, at den morgentændte, i Mørket tændte Offerild er Tilværelsens Midtpunkt, og at det er den, der kalder Morgenrøden og Solen frem. Efter min Sprogfølelse strander den ældre Oversættelse paa, at der staar, ikke adhā, āt eller lignende, men tatas (i tataḥ jāyate ligger jo netop, at det er Offerildens Magt, der faar Solen til at staa op)[2], dog dette være som det vil, i hvert Fald maa Konteksten afgøre, hvilken af de to Oversættelser der er at foretrække. Nu lyder Digtet: „Offergaven bringes i Agni, han der naar op til Himlen“ (1). „Da Agni fødtes, blev der Lys“ (2). „Med sit Lys udbredte han Himmel og Jord“ (3). „Han er den rette Hotar, de der vælge ham, gøre ham skøn med Smør“ (4). *„Da du, o Agni, stod paa Tilværelsens Hoved, da var*

---

[1]) Det er en Ære for Bergaigne, at han, for hvem denne Oversættelse maatte være saa særligt velkommen, vel tilsidst (II, S. 81) optog den helt, men fra først af (I, 116) satte den i Parentes som en tvivlsom Mulighed ved Siden af den, jeg kalder den naturligere.

[2]) Vilde Digteren sagt, hvad man tillægger ham, kunde han jo let undgaaet al Tvetydighed ved et: athā sa tvam jāyase.

det os der med Hymner og Sange sendte dig af Sted, saa du fyldte Himmel og Jord“ (5) — og saa følger det omstridte Vers; kan her være Tvivl? Ordret hedder det: „Verdens Hoved er Agni ved Nat, derfra fødes Solen, staaende op ved Gry, naar den hurtige (Agni) gaar til sit Værk, kendende denne Gudernes mægtige Visdom“ (6) — altsaa: naar Offerilden for Alvor gaar til sit Arbejde, kommer Dagen og Lyset. Saa fortsættes der: „naar han tændes op, skinner den himmelfødte ved sin Storhed, Guderne ofre i ham“ (7). „Guderne avlede først Hymnen, saa Agni, saa Offergaven; ved Ofret bevare de deres Magt“ (8). „Alle Væsener ofre i den Agni, hvem Guderne avlede“ (9). (Og Guderne bære sig ad ganske som Menneskene:) „Ved Sange paa Offerstedet (ordret „i Himlen“ divi, men atter her synes Meningen utvivlsom) avlede Guderne Agni, saa han fik Kraft til at fylde Himmel og Jord; de gjorde ham tredobbelt, nu modner han de alformede Planter“ (giver dem deres sidste Lue-Form) (10) .... (11) „Guderne gjorde Agni til Dagenes Banner for alle Væsener, han udbreder Morgenrøderne; med sit Lys forjager han Mørket“ (12). „De vise Guder avlede Agni, den gamle vandrende (et stadigt Tilnavn for Offerilden, der gaar mellem Himmel og Jord) Stjerne, der ikke svinder“ (13). „Med Hymner synge vi til den alle Dage skinnende Agni . . .“ og herfra ud (14—19) taler Digtet stadigt om Offerilden. Midt i dette, i Strofe 11, altsaa umiddelbart efter at Guderne have sunget den plantefortærende Agni frem paa Offerstedet (divi), hedder det saa: „da Guderne satte ham den aditeyiske Sol divi, da det vandrende Par blev til, da saa alle Væsener.“ Set ind i hele Digtets Strøm synes ogsaa dette mig, at maatte betegne Ofrets Ild, der skinner som en Sol paa Offerstedet (divi), det kun her forekommende „den āditeyiske“ i Stedet for det sædvanlige Äditya'en tyder paa at Digte-

teren vil fremhæve, at han ikke mener den virkelige Sol [1]), og „det vandrende Par", der altsaa bliver til, idet Agni tændes, kan her som oftere være Dag og Nat, der jo ved Morgenilden skilles og sættes i Gang, eller de to Ilde, der efter III, 2, 9 gaa til Søsterverdenen, eller da ogsaa Himlen er vandrende Himmel og Jord, som Morgenilden jo breder ud. Men tror man, at Morgenilden sætter Maanen i Gang, vil man i det vandrende Par se Sol og Maane [2]), og her som i Strofe 6, ja i 13 og 14 (som Bergaigne finder „décisifs") finde Agni som Sol, saa har jeg principielt intet derimod. Man kunde som sagt ventet Brāhmaṇaernes Sol- og Lyn-Agni langt stærkere forberedt i Rig-Veda, kun tror jeg, at man saa maa indrømme, at den herskende Solteori nu hænger ved den sidste Flig af sin Kappe paa disse Strofer her og paa V, 2 som paa et Par meget skrøbelige Søm, rede til at styrte i Afgrunden.

Denne „Sol paa Himlen" i X, 88, 11 vender tilbage X, 7, 3, og jeg skal knytte et Par Bemærkninger til Bergaignes Brug af disse og lignende Tekster. Man vil i det Foregaaende have set, at Agni ret ofte sammenlignes med Solen, „lyser som Solen" etc., og allerede dette tager Bergaigne som Tegn paa, at han for Digterne er eet med den, hvori dog næppe Nogen vil give den store Forsker Ret. Naar Agni saa en enkelt Gang kaldes Sol, saa siger Bergaigne: her er der intet sammenlignende „som", her er det afgjort Agni selv, der er Solen" (I, S. 13—14), men dette er dog en forunderlig Tale. Naar et A tit

---

[1]) Agni kaldes, som vi senere vil se, ofte en aditi, men aldrig en Āditya, hvorimod just Solen og Solguderne ere Āditya'er, derfor dannes her āditeya direkte af aditi, for at betegne Agni som den i særlig Grad aditiske, og for at undgaa det den virkelige Sol tilkommende Āditya, dannet af Aditi.

[2]) Saaledes overalt i Ordbøger og Oversættelser og Kommentarer.

og ofte sammenlignes med et B, og det saa en enkelt Gang kaldes B, saa siger det sidste jo nøjagtig det samme som det første eller betegner næsten endnu stærkere, at de to ikke er identiske. En Nutids-Digter kan sige om en Kvinde, at hun er *som* en Blomst, *som* Lyset, og kan direkte sige til og om hende „min Blomst“, „nu kom Lyset ind i min Stue“ etc., og Ingen vil heraf for Alvor slutte, at hun vokser ude paa Marken som en virkelig Blomst. Og en vedisk Digter kan kalde Agni pletfri, straalende *som* Solen eller sige (i III, 14, 4 — efter Bergaignes Oversættelse[1])): naar du, som vi have gnedet frem, med din Flamme „breder dig, Sol over Menneskenes Stammer,“ — og enhver uhildet Læser vil føle, at dette netop forherliger den *jordiske* Offerild og holder den ude fra Solen, lige saa tydeligt som naar Agni (i I, 146, 4 og i Virkeligheden ogsaa her i III, 14, 4) kaldes „Mændenes Sol“. At han er deres Sol viser netop, at han ikke er Solen; en Kvinde, der virkeligt brugte sin Tid til at rende op og ned ad Himlen, vilde man aldrig kalde „Hjemmets Sol“; det bliver hun just ved at holde sig hjemme. Men, siger Bergaigne (passim), Agni ser og Solen ser, Agni er et Øje og Solen er et Øje, Guderne ser ved Agni og Solen er Gudernes Øje, ja Solen er Agnis Øje og Solen er Gudernes Ansigt, og der tales om Agni-Solens Ansigt paa Himlen, hvilket for Bergaigne alt tyder paa, at de maa være identiske. Jeg skal kun give eet Eksempel paa, hvad denne formentlige Identitet kan føre til. I X, 87, der i fem og tyve Strofer beder Agni at brænde, svide, med sine Luer at fortære alle ugudelige Daarer og onde Dæmoner, siges der: „giv dem til Pris for dit Øje“ (8), „beskyt Offeret med dit skarpe Øje, det dræbende, der straaler Troldene bort“ (9), og endelig i

[1]) Ludwig giver her i Kommentaren (IV, S. 301) og ved I, 146, 4 i Oversættelsen den rette Opfattelse af sūryo nṛn.

St. 12 (efter Bergaignes Oversættelse): „giv Sangeren det Øje, hvormed du ser de fjendtlige Aander[1]).“ Paa alle tre Steder er Øjet tydeligt nok Agnis Lue, den skarpe straalende Flamme, der skræmmer de Onde bort, og dog faar Bergaigne (I, S. 14) i St. 12 Solen praktiseret ind: „Her er det aabenbart (! évidemment) med Solen, Agni ser Dæmonerne, siden han bedes om at give sit Øje til Sangeren, det vil sige at lade Dagen bryde frem paa Ny.“ — Tager man ganske ligefremt paa alt dette, falder det i Rede af sig selv. At de to store Lyskilder, Agni og Solen, hver for sig, efter deres egen Natur kan siges at se og at være Øjne, behøver ingen Forklaring. Da Agni tændes som det første Lys, naar Natten rinder ud, da det er ham, der frier Guderne fra Mørkets Forbandelse, er det kun naturligt, naar det i VIII, 19, 15—16 hedder: „bring os det Lys, o Agni, der paa Offersædet besejrer alt Fjendtligt, det Lys, hvorved Guderne ser,“ men selvfølgeligt siges det langt oftere — her som i andre Mytologier — at Solen er Gudernes Øje[2]), og da ogsaa Agni er en Gud, kan det ikke undre, at det een Gang (I, 115, 1) hedder: „op stod Gudernes straalende Ansigt, Mitras, Varunas og Agnis Øje.“ At Solen lige saa fuldt er de andre Guders Øje, viser jo netop at her ikke er tænkt paa nogen Identifikation. Naar Solen er Gudernes Ansigt, betyder det efter vedisk Sprogbrug kun, at det Guddommelige her ligesom bliver synligt; naar Morgensolens første Straaler bryde frem, er det jo som om Naturens og Al-

---

[1]) Rebhe synes mig at være en Glosse, skudt ind for at forklare den friere Brug af prati dhā, „antage“, „tage paa“ (her lig „brænde med“); naar yena flyttes frem paa rebhe's Plads, kommer Versemaalet i Orden, nu er det umuligt. Meningen bliver jo væsenligt den samme.

[2]) VII, 76, 1; 63, 1; VI, 51, 1 (hvor Solen tillige er Ritas skinnende Ansigt) o. s. v.

livets store Kræfter tog Form og traadte os i Møde, saa vi ligesom se ind i Gudernes Ansigt, et baade kønt og naturligt Billede. Men da det er Morgenildens klare hellige Lue, der tilmed først fører Solen frem, saa fortjener dens Ansigt ikke mindre Tilbedelse, og det er det der siges i X, 7, 3 (ordret gengivet): „jeg ærer den høje Agnis Ansigt, Solens skinnende hellige paa Himlen (divi),“ hvad jeg tror man trygt kan forstaa saaledes: „jeg ærer Agnis guddommelige Lue, en Sol paa Offerstedet med hellig Glans,“ — naar vi mindes alt, hvad Agni dengang var for de troende, er Udtrykket langtfra overdrevet. Tager man alligevel her og i X, 88 Anstød af at „Solen paa Himlen“ skulde være Agni, saa minder jeg om det tidligere citerede Vāl. 8, 5, hvor det med rene Ord om Offerilden, der bringer Offergaven, hedder: „med sin klare Lue skinner Agni, et Lys, en Sol paa Himlen“ (ordret: „Lyset, Solen paa Himlen“). At „Solen paa Himlen“ altsaa kan udsiges om Agni, synes mig afgørende; at Himlen i X, 7, 3 og 88, 11 er Offerstedet, medens man i Vāl. 8, 5 nærmest maa tænke paa den Agni, der naar til, staar paa og skinner ned fra Himlen, gør snarest Sagen lettere, og en Medtanke om bægge Dele kan meget vel findes paa alle tre Steder. — Ogsaa i tiende Bog findes der, foruden mindre Hentydninger som 20, 6 een kraftig Protest mod at den jordiske Ild ikke skulde være den hele Agni, nemlig 61, 19. Digtet er dunkelt; det kaldes en Algudehymne, og det er ikke let at sige, hvad det er, men i „den tveslægtede“, „den tvefødte“, „den tvevejede Sejerherre i Brændet“ i St. 17—20 er man med Rette enig om at se Agni. Her hedder det saa i St. 19: „her er mit Udspring, her er mit Sæde, her ere mine Guder, her er jeg hel“; den tvefødte er Ritas Førstefødte, straks ved sin Fødsel malkede (ɔ: frembragte) Malkekoen (Agni selv eller Offeret om man vil) hele denne Til-

værelse," — tydeligt nok: Offerets Ild er den sande, den hele Agni.

Inden jeg slutter, bemærker jeg endnu, at man ved Udtryk som dette „Agnisolen paa Himlen" og meget af det ved Smør og Vande anførte ogsaa maa tænke paa Billedsprogets Krav. For de nordiske Skjalde, der jo havde endnu flere lige saa vilkaarlige og lige saa konstante Omskrivninger (Kenningar) som de vediske Digtere, for dem er Guldet f. Eks. Havets Ild, men saa behøver det Guld, der pryder Sværdet, ikke at nøjes med at ligge der eller skinne der, nej „Havilden knitrer (brager) paa Skjoldets guldindlagte Fordærv" (Skjoldets Fordærv er Sværdet). Man ser, at ligesom Smørret i II, 35 ganske ligefrem nævnedes ved Siden af de gaadefulde Vandkvinder, der omskrev det, saaledes nævnes her Gaadens Løsning det „guldindlagte" Sværd, umiddelbart sammen med selve Gaaden, den knitrende Havild. Naar det glødende Jern, Jætten slynger mod Thor, omskrives ved den i Essen kogte (sejge) Trevl, den (hede) Mundfuld (sylgr), saa gennemføres Billedet: „med (Hændernes) rappe *Munde* (Fingre) *slugte* (greb) Thor i Luften den (haand-)udsendte *Bid*"; naar Sværdet er en Kostbarhed (hnoss) og Freyjas Datter hedder Hnoss, saa kan en Digter, der har faaet et Sværd af Kongen, en hel Strofe igennem gennemføre denne Omskrivning, saa man snarere skulde tro han var blevet Kongens Svigersøn[1]), og dog har trods den klare direkte Ordlyd Thors Mund og Kongens Datter intet her at gøre, saa lidt som Agni er den virkelige Sol. Blot herud fra kunde man — det var jo næsten nødvendigt at det skinnende Baal maatte sammenlignes med Solen — være kommet til at kalde Offerstedet Agnis Himmel,

[1]) Skald. K. 18 og 37 (S. E. I, S. 300, 348, 350); i Thorsstrofen kunde handa behøves baade ved hrapmunnum og lyptisylg.

og naar disse to Omskrivninger, der ligefrem kalde paa hverandre, i Rig-Veda kun mødes de nævnte tre Gange, saa kan det ligge i, at Offerstedet forlængst ad andre Veje var blevet „Himlen“, og at det at faa Offerildens Sol til at skinne paa Offerstedets Himmel for Digterne var altfor ligefremt, til at de skulde bryde sig om at naa den Virkning, thi vel stemme ogsaa de deres Omskrivninger sammen, men endnu hellere søge de dog at faa dem til at skrige mod hverandre. Grunden kan ogsaa være, at de i det Hele ikke ønskede at nærme Agni for stærkt til Solen, men herom senere.

Hvis denne Undersøgelse havde ført til det Resultat, at Agni var Sol og Lyn, saa vilde jeg nu været i en slem Forlegenhed, thi saa møder der nemlig ret store og paatrængende Vanskeligheder, som end ikke Bergaigne har gjort noget Forsøg paa at løse. I Rig-Veda er der ingen Mangel paa utvetydige og stærkt udprægede Sol- og Lynguder; hvis det nu virkeligt er Agni, der er Sol og Lyn, hvad er da de andre, hvad er Sūrya, Indra og Maruterne, hvorledes opfatte Digterne Forholdet mellem dem og Agni? Allerede dette kunde dog give noget at tænke paa. Og dernæst, naar Digterne besynge f. Eks. Sūrya, hvorfor gøre de det saa som var han ene Solen, som havde de aldrig ved Agni tænkt sig andet end Offerets Ild? Naar de i deres Hjerte mene, at det egenligt er Agni, der er Solen, hvorfor er der da ikke her den svageste Hentydning dertil? Og værre endnu: alt hvad de fortælle om det virkelige Lyn og Lynet i de virkelige Skyer har ikke den fjerneste Lighed med deres Fremstilling af Agni „i Vandene“, af „Vandenes Søn“, — dette er en Anstødssten, som jeg næppe tror den herskende Teori kunde komme ud over. — At Offerilden fører Solen frem, ja frembringer den, tyder just heller ikke paa, at de ere identiske, saa lidt som det, at allerede Rig-Veda fordeler de tre Verdener, Himlen, Luften

og Jorden, til disse tre Guder: Solen, Vinden og Agni[1]). Jeg antyder kun alt dette, blot for at vise hvorledes alt peger i samme Retning, mod Agni som den jordiske, som Ofrets Ild.

Saa langt og trættende dette Afsnit end har været, saa var det nu engang nødvendigt først at fjerne denne Sol-Agni og Lyn-Agni. Sagen har ogsaa en rent metodologisk Interesse. Hvor der foreligger saa stort et Stof som ved Agni eller Soma, vil det altid være muligt sikkert at bestemme den paagældende Guds Væsen, i det mindste i første Instans, blot man benytter den rette Metode. Hvad mene Digterne selv om denne Gud? — det maa være Undersøgelsens Alfa og Omega, og naar Svaret som her ved Agni for de allerfleste Strofers Vedkommende lyder: „Offerilden", hvad Alle ere enige om, saa gælder det at gaa fra det sikre til det dunkle, at fordybe sig i disse brede ensformige Henvendelser til Offerilden, at efterspore Digternes Motiver og se, hvor meget af dette uhyre Stof, der virkeligt lader sig forklare ud fra Offerildens Begreb. Dette er og maa altid være første Instans, hvor sjeldent det end er, at det bliver den sidste. Ved flere af de følgende Undersøgelser i selve dette Kapitel, ved Aditi og Tvashtar, som destoværre ved kun altfor mange nordiske og græske Guder viser det sig, at Digterne tale om Guder, hvis Oprindelse og Væsen de ikke kende, og saa maa vi til at søge derefter, men hvad Digterne selv mene derom, denne første Instans er og bliver dog Udgangspunktet og Prøvestenen, og hvor den ikke byder f. Eks. en aabenbar Modsigelse mellem det Digterne mene, og det Overleverede de sige, som kan kaste et Lys tilbage, bliver Sagen mere eller mindre haabløs. Her ved Agni ser dette første Arbejde lidet lovende ud. At Agni fejres som Offerilden, det er noget Alle veed og noget

---

[1]) X, 158, 1.

som ethvert Barn kan se, hvad kan det nytte at blive ved at stirre paa det? Saa er det langt mere fristende med Bergaigne at gøre *det* af paa nogle faa Sider, for saa at kaste sig ind i det dunkle og det vanskelige og tre Bind igennem Side for Side bevise, at Agni er Sol og Lyn, eller endnu hellere med A. Kuhn at sige: Bhriguerne tænde Agni og Bhrigu er Bogstav for Bogstav de græske Phlegyer, og Phlegyerne er lig Minyerne, og Minyerne føre til Minos og Minos er den indiske Manu og selve Prometheus er det indiske Gnidetræ pramantha, og Agni hedder bhuranyu (den hurtige), og dette er Bogstav for Bogstav lig Phoroneus, og Phoroneus bringer Ilden og er et første Menneske, og hans Moder er Melia „Asketræet“ og nordisk hedder det første Menneske Ask, og Sky-Verdenstræet Yggdrasil er en Ask, og saa kan vi fortsætte Himmelfarten gennem Lyn og Skyer og trække alle Landes Ildbringere og første Mennesker og Træer og Nymfer og Tillægsord og Guder og Heroer paa een Traad og tilsyneladende kaste et glimrende Lys over hele Rækker af dunkle Myter — kun bliver Bygningen nødvendigt lige saa faldefærdig som glimrende, simpelt hen fordi Undersøgelsen i første Instans er forbigaaet. Sæt at det Digterne sige om Offerilden udelukker al Tanke om Sol og Lyn, hvad hjælper saa al Bergaignes Skarpsindighed og Energi? Og hvad skal vi med hele det Kuhnske Kaos af Lærdom og Fantasi, naar Forundersøgelsen ikke er gjort paa et eneste Punkt, naar ikke een af disse mytiske Skikkelser ere sete ind i deres overleverede, end sige i deres oprindelige Sammenhæng, og vi altsaa mangle enhver Sikkerhed for at Minos og Phlegyas og Phoroneus virkeligt ere hvad Kuhn siger dem at være? Lad saa Arbejdet i første Instans være nok saa ligefremt, saa at det kan udføres af Enhver og føre til nok saa tarveligt et Resultat, det maa dog gøres, fordi kun det kan føre til noget *sikkert*.

Det var det metodologiske, men det er endnu ikke Hovedsagen. Sol- og Lyn-Teorien er ikke blot urigtig, men fremfor saa mange andre forhastede eller forfejlede Teorier er den at fjerne, fordi den tilslører selve Rig-Vedas Væsen og Kerne og hindrer os i at se, at for disse Digtere vilde det være en Forringelse for Agni, hvis han kun var Sol og Lyn, for dem er det at være Offerets Ild det langt højere. Syntes Arbejdet i første Instans her lidet lovende, saa lønner det sig dog ved Agni og Soma uventet rigeligt, fuldere maaske end ved noget andet mytologisk Emne; med een eneste Undtagelse tror jeg ikke, at der i hele Verden er to Guder, der træde os i Møde gennem et ikke blot saa rigt, men gennem et saa fuldt paalideligt ja samtidigt Stof som Agni og Soma. Selv ved Indra, hvor Stoffet kvantitativt er endnu større, genfortælle Digterne væsenligt kun, hvad der er dem overleveret, og vi have ingen umiddelbar Garanti for at disse Myter fra først af betød, hvad Digterne nu mene dermed, men dette er ved Soma næsten slet ikke og ved Agni kun i ringe Grad Tilfældet. I Rig-Veda kunne vi ligesom personligt overvære selve disse Guders Tilblivelse, Somas næsten helt og Agnis i alt Væsenligt, derfor ere de uden Sammenligning de vigtigste for Forstaaelsen af Rig-Veda, de rummer Digternes samtidige Tanker, det er dem der fører os ind i Modsætningen mellem den gamle rigt udviklede Naturdyrkelse, der forsvinder og den ny Sjæledyrkelse, der bryder frem. Hvis Rig-Veda kun var, hvad man fra først af troede, og hvad den i det meste af sine øvrige Partier virkeligt er, saa vilde den efter den Udviklingsgang, den indiske Aand nu engang tog, aldrig være naaet til os. Det er Agni og Soma, vi skylde, at vi eje den, uden dem vilde den for hele den indiske Middelalder været betydningsløs. Den blev kun Udgangspunktet og Grundlaget for den senere Kultur, fordi i dem Sjæledyrkelsens foreløbige Sejer allerede er gennemført,

fordi baade Sol og Lyn og Maane og samtlige de ældre Guder her neje sig for Offeret, for Agni og Soma, for den ved Præstens Haand tændte Offerild og pressede Offerdrik.

Naar næste Afsnit og hele Soma er sluttet, kommer jeg igen udførligere tilbage hertil. Foreløbigt maa jeg paa Ny give Rig-Veda Ordet og bede den sige os, hvad den da veed om

Agni som Offerets Ild.

Heldigvis gaar dette en hel Del lettere og hurtigere. At bevise, hvad Agni ikke er, kan være vanskeligt, hvad han er, siger Rig-Veda tydeligt nok.

Agni er Præst. Maaske det hyppigste Hædersnavn, hvormed Agni tiltales, er „Pastor Agni"; saa at sige alle Rig-Vedas Præstenavne, baade de almindelige og de tekniske, anvendes paa ham (saaledes hotar, vipra, ṛtvij, vahnir, vedhas, purohita, brahman, adhvaryu, praṣāstar, potar, neshṭar, agnidh, (upavaktar) etc., ikke at tale om jaritar, vandāru, ṛshi etc. Kun et Par Bemærkninger. I II, 1, 2 fremhæves det udtrykkeligt, at det er Embedet, Gerningen som Hotar, Potar etc., der er hans, og her tilføjes, at han ogsaa er Offergiveren, ja IV, 9, 4 tager han Plads paa Offerstedet ikke blot som Hotar etc. og som Offergiveren, men tillige som Offergiverens Hustru[1]) — alt ved Offeret er ham. Væsenligt er det de Ofrende og Guderne, han tjener derved, men han nyder ogsaa selv Offergaven og siges derfor at virke for sig selv:

---

[1]) Saaledes Bergaigne (I, S. 39), der først har givet den rette Forklaring af de to sidste Udtryk (gṛhapatir adhvare og gnā).

Sig selv at nære han som Præst
Selv gøre Præstens Gerning nu (II, 5, 7),

ligesom han flere Gange bedes at ofre til sig selv, give sig selv Vækst X, 7, 6; VIII, 11, 10; VII, 8, 5; VI, 11, 2; I, 75, 5 [1]). Typisk for Brugen af Præstenavnet er straks den første Strofe i Rig-Veda:

Jeg ærer Præsten (purohita) Agni her
Ofrets guddommelige Præst (ṛtvij),
Den Præst (hotar), som yder Goder flest (I, 1, 1),

og det mangler selvfølgeligt ikke paa Vendinger som vipraṃ viprāso havāmahe, vi Præster paakalde Præsten (VIII, 11, 6) etc.

Agni har den for en Præst vigtige Egenskab at have en god Stemme. Hans Ord, hans Tunge, ere søde som Honning (madhuvacas IV, 6, 5, madhujihva I, 44, 6), han er en veltalende Bordfælle (VI, 4, 4), han fremsiger Bønnerne (II, 5, 3), han taler højt som en Præst (dyukshavacas VI, 15, 4; vivakti X, 11, 6), han med sin Stemme udfører Offeret bedre end nogen anden Præst (vācā yajīyān X, 12, 2; vahnir āsā vidushṭara VII, 16, 9), han melder Guderne, at Offergaven er rede (VI, 15, 10), han synger (jarate, gṛṇīte, ṣaṅsāmi, jaritar, jaramāṇa, rebha I, 59, 7; 94, 14; 127, 10; II, 9, 4; I, 79, 12; X, 124, 3; VIII, 49, 19; X, 118, 5), „som man ofrer Smør i Skeen" (for at den skal bringe Smørret til dets Bestemmelsessted) „saaledes ofrer man Sange i Agnis Mund," „han fremsiger dem for Guderne" (VIII, 39, 3; I, 27, 4), „fører Sangen frem med sin Tunge" (X, 46, 8), han er Gudernes syngende Bud (VIII, 44, 20), „vidt hen skinner han med

---

[1]) Der er ingen Grund, finder jeg, til at om- og bortfortolke denne til sig selv Ofren fra samtlige disse Steder saaledes som Oversætterne gøre det.

sine gamle røde syngende Flammer" (X, 3, 6). Det er jo Flammernes Knitren, der giver Anledning til alt dette, men det er ikke at forstaa som blotte Digterbilleder. Det er fuldeste Alvor, at Sangen er et af Ofrets store Drivhjul, at det er Præsternes Sange, der vække og tænde Agni, men saa optager „Agni med den frydelige Tunge" Bønnerne i sig og bringer dem til Guderne, og i Flammernes Hvislen hører man det „syngende Bud" tale med Guderne. Dette er hverken naiv troende Andagt eller fri Digtning, det svæver der imellem. Agni har endnu det for en vedisk Præst lige saa vigtige Fortrin, at han aldrig bliver søvnig. Han og hans Flammer sove ikke, de ere vaagne ved Gry, lysvaagne, aarvaagne (asvapnaj, asasant, usharbudh, jāgṛvi, animishat), hans Luer ere søvnløse Vogtere (IV, 4, 12; I, 143, 8) „der er ikke den Dag, hvor Agni lukker sit Øje," blot han først er gnedet frem (III, 29, 14) han er med eet Ord „som en altid vaagen Præst" (VIII, 44, 29). De samme Udtryk bruges om Adityaerne og Guderne i det Hele (II, 27, 9; I, 14, 9; karakteristisk X, 63, 4), men særligt hyppige om Agni udtrykke de ikke blot hans guddommelige Natur, de betegne ham som Idealet af en Præst. Man husker jo, at til Rig-Vedas mangfoldige Udtryk for Offernægteren hørte ogsaa „den sovende", den der sover fra Morgenofferet; „Guderne ønske En, der presser Soma, de vil ikke vide af den Søvnige" (VIII, 2, 18; — man ser her, hvor umiddelbart det forudsættes, at det rette Offer er ved Gry; Soma kunde man jo for saa vidt presse hele Dagen, men den der sover fra Morgenofret, kommer for sent med sin Presning). At staa op og ofre er altsaa en Fortjeneste, og det er det for Agni ikke mindre end for Præsten. Det siges i V, 44, 14—15:

Den der er vaagen, han er kær for Hymnen,
Til den der vaager, Sangene de træde,
Til den der vaager, siger denne Soma:
„Jeg er din Ven, i dig Behag jeg finder" (14).

Agni er vaagen, han er kær for Hymnen;
Agni er vaagen, Sange til ham træde,
Agni er vaagen, Soma til ham siger:
„Din Ven jeg er, i dig Behag jeg finder“ (15).

Det direkte Udtryk i VIII, 48, 14: „lad ikke Søvnen faa Magt med os, lad os ikke fortale os,“ vilde være meget velkomment, men efter Sammenhængen betyder det snarere: „lad ikke den berusende Soma virke paa os, saa vi falde i Søvn eller tale vildt, men lad os som gode Venner med Somaen, omgivne af rige Offerherrer, forkynde Ordet for Forsamlingen.“

Men Agni er mere end ligefrem Præst. Han modtager Offergaven i sine Luer og bringer den videre, saa det er ham der i egenligste Forstand udfører Offeret, derfor kaldes han Offerets Herre, Fyrste, Enehersker, Konge; Offerets Fuldbyrder, Fører, Vognfører, Fugl; Offerets Fremdriver, Leder, Ordner; Offerets Hjælper, Vogter, Værner; Offerets Banner, Ansigt, Lysbringer, Øje, Smykke; Offerets Fælle, Elsker, Gud, Tyr, Udspring, Fader o. s. v., o. s. v., (yajñasya (adhvarāṇām, dhīnām, vidatheshu etc.) pati, rājant, rājan, samrāj, barhisho rāj, sādhana, sādhant (yajñasādh etc.), netar (yajñanī), rathī, ṛtasya (vṛjaneshu) dhūrshad, vi, yantar, praṇetar, ishkartar, pracodayant, prāvitar, gopā, abhiṣastipāvan, ketu, anika, cetana, haskartar, cakshus, abhiṣrī (adhvaraṣrī), yajñabandhu, jāra, deva, vṛshan, nābhi, pitar etc.); han er den Ofrende, den rette, sande, skønne, den bedre, den bedste Ofrer (yajvan,

---

[1]) Det er som denne Offerets Fugl og ikke som Solen Agni i VII, 15, 4 kaldes den himmelske Falk:

En Hymne ny jeg frembragt har
For Agni nu, for Himlens Falk;
Han nok os bringer noget godt,

fra Himlen nemlig, hvortil han steg op.

astṛtayajvan, āyajī, svadhvara, suyajña, suhotar, vípraḥ sādhuḥ, hotā satyayaj, satyatara, sukṛttara, yajīyas, yajishṭha, hotṛṇaṃ (juhvā) āyajishṭha o. s. v., han er vahnitamaḥ, ṛshiḥ ṣreshṭhaḥ, vedhastamaḥ. Det er jo ham, der gaar til Himlen, han er Budet (dūta, arati, ver adhvaraysa dūtyāni vidvan etc.), han er Himlens og Jordens Hotar (hotā rodasyoḥ), han bringer Offergaven (havyavāḥ, havyavāhana, havyadāti, havirvāh, havishkṛt, etc.) og bringer Guderne, han er som en gudebringende Hest, en hurtig altid ny Vogn; hans Vogn gaar og kommer med Gaver og Guder, han er Offerpræsten med den frydelige, den skønne, den gyldne Vogn, han er som en Vogn der er sat i Gang, læsset til Fart, en indbringende Vogn o. s. v. (devān ā vah; aṣvo na devavāhana, tūrṇī rathaḥ sadā navaḥ, hotā hiraṇyaratha, sumadratha, suratha, ratho na citraḥ, ratho na yātaḥ, ratho na yor abhivṛtaḥ, ratho na sasniḥ etc.)[1]), han gaar mellem Himmel og Jord (antar īyate); „han gaar til Himlen med røde Lemmer" (I, 141, 8); „funklende af skønne Sange stiger han paa sin gamle Vis op til Himmelhvælvingen, betræder Himlens Ryg; frem og tilbage gaar han vaagen ad samme Vej" (III, 2, 12); han er „Menneskenes", „Stammernes", „Gudernes", „Himlens og Jordens Bud" og løser den Opgave, som VII, 9, 1 kort og udtømmende angiver: „den frydelige Hotar vaagner, sit Banner rejser han for bægge Slægter: Guderne bringer han Offergave og de Mennesker der ofre (sukṛtsu), bringer han Rigdom."

Man ser da, at denne Agni ikke behøver at gaa Solens og Lynets Omvej for at stige op til Himlen eller

---

[1]) Selv disse snevrere Fortegnelser ere alt andet end fuldstændige, og vilde man søge videre ud og medtage Udtryk som cārur adhvare, vṛjane samtamah . . ., akro vidatheshu dīdyat . . ., vipascitām asurah, pitā vaktvānām, manmasādhano veḥ . . . blev det uendeligt.

komme ned fra Himlen. Selvfølgeligt ere alle disse Navne for den offerfuldbyrdende Offerhersker kun korte samlede Udtryk for, hvad der i Teksten udføres vidt og bredt og det i Digt for Digt. Kun eet eneste Eksempel uden synderligt Valg, IV, 2, 1—4: „Han der blev indsat som den Udødelige hos de Dødelige, som Guden der bringer Bud til Guderne, han den bedst ofrende Hotar skal nu sættes i Gang ved Menneskets Offergave“ (1). „O du, der blev gnedet frem, født her i Dag hos os gaar du Bud mellem bægge Slægter, naar du har spændt dine skinnende Tyre for“ (2). „Det er Ritas to røde smørdryppende Heste, jeg har i Tanke, de hurtige[1]; spændende dine Røde for gaar du mellem I Guder og Menneskenes Slægter“ (3). „Aryaman, Varuna, Mitra etc., dem skal du, o Agni, med dine gode Heste og din gode Vogn føre med gode Gaver til Manden her, der bringer god Offergave“ (4)“. Dette siges meget ofte kraftigere, kønnere, i højere Stil end her, men det er dette samme, der siges overalt.

Hertil knytter der sig endnu hele Rækker af Tilnavne for Agni. Som Offerfuldbyrderen er han dels den priste, den besungne, smørhædrede, hellige, Guden, dels den høje, mægtige, stærke, vældige, sejrende, uimodstaaelige (alene herfor henved et hundrede Udtryk), dels den bønhørende, den milde, naadige, Broder og Ven, dels den vise, dels den vandrende og endelig den gavmilde; om de tre sidste Rækker et Par Bemærkninger. Medens Digterne med sædvanlig Energi udtømme alle Sprogets Hjælpekilder for at fejre Agni som den vise, den kyndige, kløgtige, kloge, forstandige, ikke-tossede (amūra) etc., er det de Led, der mangler, der for os ere de interessanteste.

[1]) Disse Offerordenens (Ritas) to Heste, der falder saa mærkværdigt ind mellem de flere Tyre og flere Røde minder stærkt om det før (S. 175—6 og 114—5) behandlede „vandrende Par“ og de „to Ilde, der gik til Søsterverdenen.“

Agni, der tændes hver Dag, er som saadan den yngste, den unge, den altid nye, men tillige er han jo den gamle, den ældste, den urfødte (yavishṭha — jyeshṭha etc. over en Snes forskellige Udtryk), ja da intet Offer er muligt uden ham, er han den første Offerpræst (I, 31, 2; X, 88, 4, men se VI, 9, 4) og kender baade efter sin Natur og ved denne uhyre Øvelse (I, 94, 6) Offerpræstens hele Kunst (viṣvā vidvāṅ ārtvijyā), ja Gudernes Væsen og Himlens inderste Helligdomme (IV, 8, 2, 4; VI, 52, 12; VIII, 39, 6 etc.) ere kendte for ham, der selv er Gud og idelig gaar mellem Himmel og Jord. Det er derfor næsten uundgaaeligt, at Agni af og til siges at lede og undervise de jordiske Præster og staa blandt dem som den Vise mellem Ukyndige (betegnende „mūrā amūraṃ pra bhū“ X, 46, 5; I, 31, 14; VII, 4, 4 etc.), men det sker forholdsvist meget sjeldent, det er kun en lille Sidelyd i det mægtige Tonehav, der fejrer Agni som det alvise Bud, som Offerets *fuldendte Redskab.* Da Agni ikke blot fødes Dag for Dag, men tillige Maaned for Maaned (X, 52, 3)[1]), det vil sige, da han gnides frem ikke blot ved de daglige, men ved de store periodiske Ofre, der markere Tidsinddelingen og Aarstidernes Gang, saa siges det ganske naturligt, ikke blot selvfølgeligt at han kender, men ogsaa at det er ham, der bestemmer og ordner Aarets og Offerets Tider (ṛtūn praṣāsad vi dadhāu, I, 95, 3; I, 164, 11 f.; ṛtupā; ṛtupati, ṛtūn kalpayati etc., X, 2), her laa det altsaa snublende nær at gøre Agni til Ofrets Gud i videste Forstand, til den der opfandt og indstiftede Offeret med Gave og Bøn og bestemte Tider og det Hele, men det sker aldrig. Som alle Guder vækker ogsaa Agni

---

[1]) Den ihærdige Bergaigne finder her Agni baade som Sol (født Dag for Dag) og som Maane (født Maaned for Maaned), — det er at bygge meget paa et saa lidet, paa anden Maade saa let forklarligt Ord.

Andagt og lægger sine Troende Bønnen paa Læben (vipodhā X, 46, 5; IV, 11, 3), men saa gaas der ikke videre; selv naar Agni i VI, 1, 1 og II, 9, 4 kaldes Bønnens manotar, synes det kun at betyde „den der fremkalder Bønnen" („Du er Rigdommenes rige Hersker, du fremkalder Hymnens lysende Ord" (II, 9, 4)). Ogsaa denne ret paafaldende Undladelse er et af de sikre Mærker paa Tankestrømmenes Retning, jeg kommer straks nedenfor tilbage dertil. — Eet af den vandrende Agnis mangfoldige Tilnavne parijman skal efter Bergaigne betegne ham som Solen (I, S. 14) eller som baade Sol og Lyn (II, S. 505), helt uden Grund, selv om man følger Bergaignes lidt stiliserede Oversættelse „qui accomplit une course circulaire." Selve Agnis Flammer ere jo i uafbrudt Bevægelse (medens Baalet staar stille, — en Modsigelse som Digterne pointere paa sædvanlig Vis (III, 55, 7): foroven gaar Agni og ligger forneden (smlgn. X, 4, 4; 27, 14 etc.)), og endnu mere vandrer Agnis Lys, der i et Øjeblik naar til Himlen og til Synskredsens Rand (atter medens Ilden staar stille; herhen vilde foruden det tidligere forklarede V, 47, 5 [1]) ogsaa høre Gaadeordet VI,

---

[1]) Ogsaa St. 3 siger paa sin Maade det samme:

> En Tyr, et Hav, et rødt, en Fugl bredvinget,
> Den gamle Faders Moderskød han søgte;
> En Ædelsten i Himlens Midte fæstet,
> Skrider han ud og vogter Rummets Grænser;

atter her er „i Himlens Midte" lig „paa Offerstedet", og den til Altret bundne Ild, hvis Lys breder sig rundt om, kaldes smukt og træffende en vidthen lysende indfæstet Ædelsten; Offerilden er jo en ydende befrugtende Tyr, den er et Lyshav, dens Fader er Himlen, og paa Lysets Vinger breder den sig i Luftrummet som i sit Moderskød. Selv denne helt ordrette Oversættelse vil, haaber jeg, efter det Foregaaende omtrent være selvforstaaelig, — altid et Tegn paa at vi er paa den rette Vej, naar man hermed sammenligner, hvorledes Ludwig (IV, S. 213),

13, 2: „du med den vidunderlige Glans, du ligger ligesom vandrende rundt" (parijmeva), hvor parijman altsaa afgjort[1]) betegnede Offerilden, men Sammenhængen taler ikke for denne Ludwigs og Bergaignes Oversættelse af kshayasi) og herfra stammer virkeligt adskillige af Agnis Vandrenavne saaledes den hele Række, der siger, at han kører paa Lyset og Lynet, med Straalevogn (jyotirratha, vidyudratha,candraratha,citraratha, hiraṇyaratha, citrayāma, citradhrajati, dadṛṣānapavi, rohidaṣva) etc. Men bagved ligger stadigt Tanken om, at han iler mod et bestemt Maal, til Guderne for at bringe og hente, det er først og sidst som Offerbudet Agni er den „gaaende, løbende, ilende, hurtige, utrættelige etc. (c. tresindstyve Udtryk). Det træder frem, selv hvor der udtrykkeligt reflekteres paa Lysets Natur, f. Eks. at det gaar lydløst, medens selve Flammen jo synger, saaledes I, 74, 7: „naar du, o Agni, gaar Bud (altsaa Offerbringeren) høres der ingen Hestetrampen, ikke en Lyd af Vognens Fart," og det fremhæves ogsaa, hvor han kaldes parijman. Hvorfor skulde man saa ved parijman tænke paa Solen? Er det ikke nok, at Offerilden gaar „rundt", op til Guderne og tilbage igen, saa bæres der som tidligere nævnt ved Offeret flere Gange Ild rundt om Offerstedet, og Agni siges atter og atter (f. Eks. IV, 6, 4—5; 9, 3; 15, 1—3 etc.) at føres, at gaa, at skride „rundt" (pari), saa at han i strengeste Forstand accomplit une course circulaire. For-

---

Bergaigne (II, S. 101 etc.) og Hillebrandt (Soma, S. 327, 465) her finder Sol og Soma og androgyne Fædre, ja Maanen, der betræder Solfaderens Skød etc. Metodologisk set er disse Steder og alt hvad Bergaigne (I, S. 159 f.) og Hillebrandt (l. c. 330 ff.) sige om Agni som Maanen i høj Grad lærerigt.

[1]) Bergaigne, der for enhver Pris vil fastholde, at parijman er Solen, forstaar Stedet saaledes: du (den jordiske Offerild) er ubevægelig, skinnende ligesom den vandrende himmelske Ild. Men dette er dog lige saa søgt som skarpsindigt.

øvrigt bruges Ordet oftere om Vindguden og om de to Aṣviner og deres Vogn, saa det snarere betyder „den der har Veje rundt om,“ „som færdes overalt“, og i VII, 13, 3 og III, 2, 9 er det den morgentændte Offerild, som fylder Himmel og Jord, og Offerbudet, der kaldes parijman. Det hele kan synes en Bagatel, men her om nogetsteds gælder det at være tro i det smaa, thi en lille Række slige Bagateller er allerede et helt System; man efterlæse paa det nævnte Sted hos Bergaigne, hvorledes det uskyldige parijman videre tjener til Bevis for at bægge Aṣvinerne er lig Agni, den ene den himmelske, den anden den jordiske Ild o. s. v. — Endelig den gavmilde. Alle Guder give, men Agni røber ogsaa her, at han er Ofrets Ild. Han er ikke som en Sol eller Regngud bundet til et bestemt Omraade, hvis Goder han dog fortrinsvist meddeler, nej han tager jo mod alle Bønner og skaffer dem bønhørte hos alle Guder; derfor giver han forskelsløst alt, Regn, Grøde, Frugtbarhed, mandligt Afkom, Heste, Hjorde, langt Liv, Sundhed, fast Herredømme, Sejer i Kamp og i Væddeløb, Hjælp i al Nød og Fare, han sætter de Bedende midt ned i Alt hvad de maatte ønske (ishṭasya madhye X, 11, 2) og det er karakteristisk ikke for ham men for de Bedende, at det han først og sidst giver, er Rigdom. Han er Rigdommenes Fyrste (rayīṇām rayipati, rājan, mūrdhan, sadana, rathya (VII, 5, 5), dharuṇa, dhartar, kshapāvat, rājant; vasunām vasupati, īṣāna; bhūrer vāmasya kshattar; vājasya gomato dātar; rādhaso mahaḥ kshayant etc. etc.), han er Dravinodas, Rigdommens Giver, et af hans store Egennavne ligesom Jātavedas eller Vaiṣvānara, han ene raader over alle Himlens og Jordens Rigdomme (X, 91, 3 (IV, 5, 11)); alle Rigdomme ligge i Agni som Straalerne i Solen (I, 59, 3), han er det ene Rigdommenes Hav (X, 5, 1; 6, 6), den hundredstrømmede uforgængelige Kilde (III, 26, 9), det store Øsekar (VI, 7, 2), og han er det, fordi han kender Himlens Skatkamre,

kender Gudernes og Menneskenes Hemmeligheder, fordi han gaar mellem Himmel og Jord og frit aabner de to Døre (VII, 9, 1; — IV, 8, 2; VIII, 39, 6 etc). Her giver Agni jo ligesom af Andres Eje, med fremmed Haand, men at han er Offerets Ild ses ikke mindre tydeligt ved det lidet, han giver for egen Regning. Som den hellige fremgnedne Ild beskytter han, giver Værn som med hundrede Borge af Malm, svider alt ondt bort med sit Flamme-Øje; som den morgentændte Ild er han „Morgenrødernes og Dagenes Banner" (kalder dem frem, VII, 5, 5), han er Morgenrødens Fader (VI, 12, 4; III, 1, 12), han rejser Solens Straale, sætter den paa Himlen (X, 3, 2; 156, 4), naar han tændes, kommer der Lys, Sol og Morgenrøde (IV, 3, 11; I, 124, 1 etc. etc.), han er den lysvindende Agni (svarvid III, 3, 5, 10 etc.); selv Offerpræst er han endelig særligt Præsternes Beriger og Ven, og det er alt [1]).

Oprindelig havde jeg tænkt i dette Afsnit at meddele samtlige Agnis Tilnavne, men da min ikke ganske fuldstændige Fortegnelse allerede omfatter omtrent et Tusind

[1]) Jeg forbigaar Agnis Rolle ved Ligbrændingen, hvor han kun fortærer den forgængelige Del af Legemet, men lader den Dødes rette Legeme uskadt og bringer det over til den anden Verden, til Fædrene. Rig-Veda strejfer kun lige dette, som i Atharva-Veda spiller saa stor en Rolle, og for Rig-Vedas Opfattelse af Offerguden Agni gør det hverken fra eller til. Mærkværdigt nok genfinder Bergaigne (I, S. 74 ff.) ogsaa her sin kære Sol-Agni. Bergaigne tror, at de Dødes Verden er i Solen, og da det er Ilden, der fører dem derhen, „saa ligger altsaa heri, at som Agni stiger ned fra Himlen og bliver jordisk Ild, saaledes vender han tilbage til Himlen, for der at virke som Sol eller Lyn" (S. 73—4). Der er maaske dem, der vilde sige, at en europæisk Gesandt, der gaar med Gaver til Kejseren af Kina, netop ved denne sin Rejse afgjort viser, at han ikke selv er Kejser af Kina eller vil optræde som saadan, men Beviset er karakteristisk for den geniale Stædighed, hvormed Bergaigne vil fremtvinge sit Sol- og Lyn-Syn samtlige Tekster igennem.

Numre, som med de behørige Forklaringer vilde fylde flere Ark, maa jeg opgive det. Forøvrigt kunde man gerne lægge en saadan Fortegnelse til Grund og ogsaa der udfra bestemme Agnis Væsen, thi samtlige disse Grupper af Tillægsnavne udstraale som naturlige Radier fra Offerilden som Centrum. Jeg mener ikke blot, at man kan ordne dem saaledes, men det er nødvendigt at gøre det. Der er ikke een af disse Rækker, hvor ikke flere og det de vigtigste og typiske Navne ere uadskilleligt knyttede til Præsten, Budet, Offerbringeren Agni eller til den tændte Agni, og saa drage de selvfølgeligt de andre med sig. Naar Bergaigne i Agni parijman ser Solen, saa føjer han tilvisse dette ind i en rig og fuld Sammenhæng, nemlig med alle de andre formentlige Solbeviser, men denne er dog kun en fremmed, af ham selv tilvejebragt, og den brister, fordi han ikke først har set dens enkelte Led ind i deres naturlige Sammenhæng, som nu parijman sammen med de andre Vandrenavne. Har man ni og halvtresindstyve Udtryk for det vandrende Offerbud, maatte man have ganske særlige Grunde for at tro, at det tresindstyvende skulde betegne Agni som den vandrende Sol. Havde Bergaigne ordnet det rige Stof, han med saa usædvanlig Energi har samlet, havde han ordnet det mere metodisk, vilde hans System være blevet kvalt i Fødselen.

Der kunde endnu være mange baade kuriøse og lærerige Sager at føje til. Saaledes nøjes Digterne ikke med som nævnt at mangfoldiggøre Agnis Fødsler, de gøre yderligere adskillige af hans Mødre til hans Hustruer og mange af hans Forældre tillige til hans Børn, jeg har langtfra udtømt Agnis Forhold til hans Brændsler eller Digtenes paa sin Vis beundringsværdigt indgaaende Skildring af Ildens Fænomen, end sige af Agnis Magt og Herlighed som Offerbringer, eller af hvor mild Guden med det hørende Øre (ṣrutkarṇa) er mod de Troende, men alt dette lader jeg ligge. Kun den

af Bergaigne og Ludwig fremhævede Sondring mellem Ilden og Guden skal jeg dvæle et Øjeblik ved. I alle Naturmytologier gør det Vanskelighed at bestemme Forholdet f. Eks. mellem Solen og Solguden og formelt er det ganske rigtigt, at ogsaa de vediske Digtere har følt dette med Hensyn til Agni. Men atter her er det vigtigste ikke de faa Hentydninger til Sondringen, men det vi læser Strofe for Strofe; det karakteristiske er den eneherskende Løsning af Problemet, den resolute Energi, hvormed Ilden i samtlige Digte gøres til eet med Guden selv, saa at „Guden tændes ved Menneskets Brænde“ etc. etc., og adskillige af de Steder der anføres for Sondringen, sige i Virkeligheden kun dette, ja sige det med særligt Eftertryk, saaledes i VI, 10, 2. Agni tænkes heller ikke skilt fra Ilden, fordi han bedes at komme, at give Held, at udføre eller modtage Offeret med, eller siges at være tændt „med sine Ilde“, „alle sine Ilde“ („med Agnierne“; VIII, 49, 1; VIII, 18, 9 etc., VI, 12, 6) det betyder kun: kom med alle dine Kræfter, kom som Jātavedas, Vaiṣvānara etc., med alle dine Brændslers Luer, med hele din Flammemagt[1]); at det er saa, ses allerede af VIII, 19, 7 og afgjort af VI, 11, 6 og III, 24, 4, hvor han siges tændt og bedes udføre Offeret „med sine guddommelige“, „med alle sine Gude-Ilde“ (smlgn. VII, 1, 22). Selv naar han saa ofte (f. Eks. I, 1, 5; 12, 4; 14, 2 etc.) bedes at hente og at „komme med Guderne“, ja „tage Plads paa Offergræsset sammen med dem“, er det utvivlsomt Offerilden, der paa den kendte Vis skal stige til Himlen, følge tilbage med Guderne og nu ikke blot bringe men tillige selv nyde Offeret (særligt tydeligt III, 6, 6—9). En anden Vanskelighed, der ellers først indtræder ved Billeddyrkelsen,

---

[1]) Sammenlign de hyppige Udtryk om Flammerne: „Agni med disse hans egne uældede Tyre“ VI, 5, 4; „Agni beskytte os tændt med alle sine ubedragelige Vogtere“ I, 95, 9 etc.

naar Hundreder af Statuer gøre Fordring paa at rumme den samme Gud, møder allerede her ved den ene Agni, der tændes i saa mangfoldige Ilde, og de vediske Sangere finde den samme Løsning som alle andre Folk, idet de hugge Knuden over ved at lade Guden være udelt og hel paa alle Steder. Agni er een, idet han tændes overalt, som den ene Sol lyser over hele Verden (VIII, 11, 8; 43, 21; Vāl. 10, 2) og ganske fint rykke de baade Problemet og Løsningen et Skridt tilbage, thi det er jo den samme Agni, der ligger skjult i alt Brænde (III, 55, 4). Dette kommer de let over, men en tredje Vanskelighed, de mange Offerilde, volder mere Besvær. Naar Offeret i den Grad er Tilværelsens Centrum, burde det konsekvent kun være eet; teoretisk kan man sagtens klare det ved at sige, at det er det samme Offer, der udføres overalt, men i Praksis, naar Naboen og Konkurrenten, ja de fjendtlige Stammer ofre, saa faar Sagen et andet Udseende. Hvis Offer er det saa egenligt, der faar Solen til at staa op eller bringer Regn, og hvem vil Ofret skaffe Sejer? Derfor opfordre de ikke blot som tidligere anført Guderne til at gaa forbi dem, der sove, de Gerrige etc., men de advare Agni mod at gaa til det fjendtlige Offer (VIII, 11, 4), de bede om at disse Ilde maa skinne bedre end de andre, at denne Agni maa besejre de andre Agnier (VII, 1, 4 og 14), en lille Gruppe Digte (VIII, 39—42) har til Omkvæd: „lad alle de andre staa til Nar“ (idet I komme til vort Offer; se særligt 40, 9) eller Offerpræsten siger kort og godt: „dem jeg er hos, dem skal du hjælpe“ (VIII, 64, 15) o. s. v.[1]). Ogsaa af denne Grund bør man

---

[1]) Lignende Udtryk forekomme meget ofte i Digte til Indra (t. Eks. III, 35, 5 (32 1); 36, 9; 41, 8; 43, 2; 45, 1 etc.) til Aṣvinerne (f. Eks. V, 74, 2—3, 6—10; 75, 2 etc.), en hel anden Række Steder ere samlede af Geldner og Pischel (Pischel, I, S. 144 f., 34 f.) under vṛjana, vihava og vivāc — I VIII, 11, 4 til-

ofre ved Gry og se at komme først, som det hedder i et Digt til Asvinerne (V, 77, 2): „bring Ofret om Morgenen, ikke om Aftenen; det er Guden imod, og der er jo ogsaa Andre end vi, der ofre og begære[1]), den der ofrer først, han faar det meste.“ Det er ud fra denne Tankegang, man kunde forsøge den tidligere lovede femte Løsning af det gaadefulde V, 2, idet baade Mændene i Strofe 5 og de unge Kvinder i St. 4 kunde være Konkurrenterne og deres Bønner, der forgæves søgte at fængsle Guden; det gaar imidlertid med denne Løsning som med de fire andre, de passe etsteds, men vil ikke stemme med Digtet som Helhed.

Giver alt dette som jeg haaber en nogenlunde Forestilling om Digtenes Indhold og Agnis Væsen, saa faar Billedet dog først sit rette Liv ved alt, hvad der for Sangerne knytter sig til den skjulte og fra Skjulet fremgnedne Agni.

Vi der uden at ofre en Tanke derpaa Snese Gange om Dagen fremgnide Ild ved en eneste Haandbevægelse, os har denne Lethed og Vanen sløvet, saa vi ikke mere har Øje for det vidunderlige, der ligger heri, men nok har de vediske Digtere Ret, naar de utrættet undres over og besynge dette, at det døde Træ giver levende, det mørke Træ lysende Lue. At de ikke tage det tredje for os vigtigste med, nemlig at det kolde Brænde giver den hede varmende Lue, det beror, om end Klimaet kan have

---

føjes der: gaa ikke til vor Fjendes Offer „selv om det er ganske nært,“ dette minder om Forskrifterne i det senere Ritual, hvorefter man først og fremmest skal vælge sin Offerplads saaledes, at der ikke umiddelbart Øst for den er et frit Rum, hvor en Anden kunde lægge sin. Guderne komme nemlig fra Øst, og saa var der jo Fare for, at de kunde tage ind hos den nærmeste og blive der.

[1]) II, 18, 3: „lad ikke de andre Offergivere standse dig, — der er jo saa mange Præster.“

gjort noget dertil, væsenligt paa, at Ildens Nytte og det praktiske Liv staar dem saa fjernt, de se paa Flammen med en Iagttagers og Digters Øje. Og de se virkelig godt. Deres Skildring af Ildens Fænomen er i Finhed og Kraft enestaaende og trods det lette mystiske Slør kan deres Forklaring af Ildens Væsen altid være lige saa god som den europæiske lige til 1776. Thi da var det jo først Lavoisier drog den rette Konsekvens af, at Metalasken var tungere end det uforbrændte Metal, og derved banede Vejen for en virkelig Forstaaelse af Forbrændingen. Lige fra de græske Filosofer til Slutningen af det forrige Aarhundrede mente de Lærde som bekendt, at Ilden var et af de fire Elementer eller dog et særligt Stof (Flogiston), der var til Stede i alle brændbare Legemer og forlod dem under Forbrændingen, og dette svarer ganske til det vediske, at den skjulte Agni ibor alle sine Brændsler, ja Vedadigterne kom for saa vidt Sandheden nærmere som de i Ilden saa ikke et Stof, men en Kraft, der blev vækket ved Gnidningen. Der er noget heri, der gør dem Ære, og deres indgaaende Iagttagelse og Skildring af Tændingens Akt er al Opmærksomhed værd, men selvfølgeligt er deres Interesse en religiøs og ikke en naturvidenskabelig, og netop religiøst staar deres Ildlære ikke saa højt. Det er nemlig ikke i første Linie Gudens Væsen de vil gribe, Gudens Magt de vil forherlige, de har et langt mere personligt og praktisk Motiv.

Først nogle Eksempler paa den Friskhed og Styrke, hvormed de fordybe sig i Fremgnidningens Fænomen. For dem lever Agni ikke som en Hefæst eller Loke sammen med de øvrige Guder eller dog i sin egen fjerne Gudebolig, nej han er først og sidst den skjulte Gud (guhā med as, bhū, gā, cat, ni sad, dhā, ni dhā; guh, ā yoyuve, aṅkūy; apagūlha, parivīta, ā vīta, tirohita, niṇya, avasthā; V, 8, 3; I, 141, 3, III, 5, 10; I, 67, 7, 6; X, 46, 2; I, 67, 3; V, 11, 6; IV, 7, 6; X, 79, 2; — IV, 1, 11;

VI, 15, 17 — X, 32, 6; IV, 1, 7; I, 128, 1; IV, 3, 2; X, 6, 1; 46, 6; IV, 7, 6; III, 9, 5; I, 95, 4; V, 19, 1), som hviler skjult og usynlig i alt Brændsel og først ved Offeret, ved Fremgnidningen, kaldes ud til sin store Virksomhed, for at vandre mellem Jord og Himmel. Her dvæles saa ved den paradokse Modsætning mellem Brændet og Ilden: Guden, han den levende fødes af det hentørrede I, 68, 3; gaaende ud fra Mørket kommer han med Lys X, 1, 1; uden at ældes bor han i de forgængelige Planter III, 23, 1; dybt i Skjul gaar han, Guden, frem af det der ikke er Gud X, 124, 2, eller i et Digt til Aṣvinerne I, 46, 10 med et i sin paradokse Form virkelig genialt Udtryk: „ud saa den Sorte med sin Tunge" (den usynlige Guds Flammetunge bryder ud fra det mørke Brænde)[1]. Og hvor er Ilden i det døde Brænde, hvor er de mægtige fortærende Luer, der dog kan bryde frem derfra? „Hovedet var skjult, Øjnene lagte til Side" X, 79, 2; „uden Fødder, uden Hoved, trykker han sig tæt og fast ind i Tyrens Rede" IV, 1, 11; han det synligste af alt ses ikke: „han den skinnende er skjult, utilgængelig, gemt i Brændet" IV, 7, 6; derfor kan ingen udgrunde hans Væsen X, 79, 4 etc., derfor hører der Tro til at begynde paa Fremgnidningen som der kræves Tro for at ofre til de usynlige Guder: „Agni tændes ved Tro, ved Tro bringes Offergaven" X, 151, 1 eller omvendt: „for

---

[1]) Smlgn. Bergaigne II, 440; III, 291. — Grassmann mener at det er Soma og ikke Agni, der tales om, og Sagen er langtfra klar (med Ludwig i anṣu at se Agni og ikke Soma er næppe muligt). Men den hele Ṡtrofe:

> Der blev et Lys, for Planten [Somaplanten] Lys,
> Imod det gyldne Skær [Somaens?] en Sol;
> Med Tungen ud den Sorte saa,

skal vel efter den videre Sammenhæng sige, at Alt nu er rede Somaen presset og Ilden, hvori den skal hældes, tændt.

den der begriber hans Væsen, naar han skjuler sig, og løser ham ud, har han rigelig Løn" I, 67, 7, 8. Og dog er han der; overalt fødes han ny i det gamle Brænde X, 4, 5; saa tit den sorte Tyr knitrer frem, komme hans Flammer med deres gamle Kraft I, 79, 2[1]); han ligger i Gnidetræerne som Barnet i Modersliv III, 29, 2; V, 9, 3 etc.; ja han ligger i alt Brænde V, 11, 6; VIII, 49, 15 o. s. v., „han ligger paa Lejer hen igennem alt Træ III, 55, 4 (man se det malende, stærkt realistiske i Udtrykket) og han „ligger der altid," „han er altid til Stede," „ligger overalt rede for Mennesket" (nitya ā ṣaye I, 140, 7; 141, 2; nitya III, 25, 5; V, 1, 7; VII, 1, 2; X, 12, 2 etc.; ṣayu I, 31, 2; III, 55, 6) „god at finde, overalt rede til sin Gerning" IV, 7, 6. Man ser hvor stærkt og ofte det fremhæves, at Agni dvæler, bor og lever i Brændslet.

Hvorfor gør han det nu? Ja, det kan de vediske Sangere selvfølgeligt ikke forklare. Som Regel slaar de sig til Ro med, at det nu engang er saa, at det er Ildens Natur; men dette paradokse, at den mægtige Gud saaledes ligger til Rede i enhver Pind, ses dog at have beskæftiget deres Tanke stærkt, og de har forsøgt sig særligt paa tre ret forskellige Opfattelser deraf. Det siges oftere, at Agni selv har skjult sig: han gaar til Skjulet I, 67, 6; paa Offerstedet fandt de ham, der var krøbet i Skjul (X, 46, 2) eller havde trukket sig ind i Brændet (V, 11, 6) eller „ham der ret ligesom strømmer" (? Billedet er kun antydet; foruden som Ordet „strømmer" hos os bruges sṛ ogsaa om drivende Skyer (II, 11, 7) og Lys, der bryder frem (I, 149, 2), breder sig (V, 1, 1), eller svinder (IV, 30, 11) „afsted og helt og holdent er borte" III, 9, 5; ja Agni skjuler sit Fodspor som en Tyv V, 15, 5;

---

[1]) Jeg læser áminantah (atter en Rettelse af Padateksten); i ā ligger vel et aguh. I İ, 96, 5; 113, 2 har ā mī sin almindelige Betydning (de udslette deres Farve for hinanden).

han tyer ind i Træ for Træ som en Fugl (der skjuler sig bag Grenene) X, 91, 2 eller „trækker sig tilbage til Vandene som en Løve“ III, 9, 4; paa dette Sted findes han af Sporfindere, der ikke lade sig bedrage, og I, 65, 1 følge de Vise hans Fodspor som en Tyvs, der har gemt det stjaalne Kvæg eller staa i V, 15, 3 omkring ham som om en vred Løve. I den Grad altsaa fordybe de sig i Brændets skjulte Kræfter, at de se Guden der, se ham flygte derind som en Tyv, sidde der som en Fugl bag Løvet og selv gnide Ilden frem med en Følelse som Jægerens, der nærmer sig Vildtets Skjul, og i selve disse Billeder ligger der en Forklaring. Agni flygter for dem, der vil tænde ham, han søger at unddrage sig Offertjenestens Møje. I X, 52, 4 siger han: „jeg der døjede saa meget Besvær, at jeg skjulte mig, mig gjorde Guderne til Offerbringer,“ og hele det før nævnte X, 51 udfører dette nærmere. Det er her Agni skjuler sig i „alle sine Brændsler,“ „i Vande og Planter,“ og da Guderne kalde ham til Ofret, svarer han i St. 4 „jeg er bange for Gerningen som Hotar, derfor gemte jeg mine Legemer overalt, at Guderne ikke skulde spænde mig for her,“ og i St. 6: „Agnis gamle Brødre, de drev denne Gerning, troligt som Fragtkudsken følger den slagne Vej, men jeg er bange for den, derfor gik jeg til det Fjerne som den vilde Tyr viger for Buestrengens Kast.“ Her kaldes den flygtende Agni altsaa tillige den fjerne, og her er det udenfor al Tvivl at de tre Udtryk: „Agni skjuler sig i Brændet“, Agni gemmer sine Legemer overalt“ og „han gaar til det fjerne“ ere ensbetydende. Ogsaa ved et af de typiske Udtryk for, at Agni er til Stede overalt i Brændslet, tilføjes der et „fjernt“, „hinsides“ (III, 55, 6), det er den fjerne[1]) Agni, der samme-

[1]) Man oversætter prayuta anderledes, men jeg veed ikke, hvorfor pra yuyoti ikke her skulde have sin sædvanlige Betydning; ogsaa aprayuchant etc. synes altid at betegne det som ikke holder sig i det Fjerne.

steds St. 4 ligger paa Lejer hen gennem Træet, og i III, 9, 2 hedder det om den tændte Agni: „ikke er det en ringe Ting, at du vendte tilbage, at du, der er i det fjerne, nu kom her.“ Men i dette „den fjerne“ ligger dog tillige Spiren til en ny Forklaring og Vendinger som disse: „han der var skjult inde i det Uendelige, kommer med sit Lys“ IV, 1, 7, han føres hid fra den højeste Fader I, 141, 4, og sammesteds i den umiddelbart forud gaaende Strofe: „han gnides frem fra Dybet“ (ordret „fra Bunden“), hans Fødsel fra Gnidetræerne er „den asuriske“ (Rig-Vedas stærkeste Udtryk for det guddommelige) III, 29, 11, han fødes af Asuraens Bug III, 29, 14 eller III, 1, 14: „han tog Vækst ligesom skjult i sit eget Hus,“ nu kommer han med sine Flammer, „de der malkede sig udødelig Kraft i den grænseløse Stald,“ er jo lutter Udtryk for det hemmelighedsfulde og ophøjede ved Skjulet [1]), de antyder at den usynlige Agni netop er Agnis evige, hellige, guddommelige Form, og det er vel det der i X, 45, 2 menes med Ordene: „vi kende dit højeste skjulte Væsen, vi kende den Brønd, hvorfra du gik ud.“ Hyppigere er den tredie i mange Nuancer gennemførte Opfattelse, hvorefter Agni lige modsat er den svage, der først tændes til Virksomhed og Liv. Saaledes er han den sovende, sasa; støttet paa de indiske Fortolkere oversætter man sasa ved Næring, Spise, og ene Bergaigne tager Ordet i dets naturlige Betydning, men særlig efter VIII, 61, 3; X, 79, 3 og IV, 7, 7 synes det utvivlsomt, at Bergaigne har Ret. Agni ligger og sover i Brændet til Præsternes Sange kalde paa ham, og selve Offerstedet hedder derfor den Sovendes Moderskød eller Yver som det Sted, hvor han fødes til eller ammer sig Liv. Hertil svarer ogsaa det af Alle

---

[1]) Efter den hyppige mystiske Brug af samudra, Havet, kunde som før antydet ogsaa I, 95, 3 og X, 45, 3 maaske høre herhen; ligeledes divas „fra Himlen“ i I, 60, 2 og X, 45, 1.

indrømmede, at Agni saa ofte (V, 14, 1; I, 157, 1; III, 5, 1; V, 1, 1 og 2; VII, 9, 1; X, 35, 1) siges at vækkes ved Sange og Brændsel. Eller Agni er den bundne; i de forskelligste Vendinger (vi cṛt, nir amoci, abandhana, vishita etc.) siges han at befries fra sine Baand, at løses ud fra Mørket etc. Eller han er Fange i Brændet, og de Fremgnidende skaffe ham en Udvej gātum ish (se Geldner: Pischel I, S. 161) etc.

Særligt for Studiet af Naturmytologiernes talrige saa stærkt omdannede og defekte Gudeskikkelser har det Interesse her saa tydeligt at se alle disse forskellige Tilløb til at forklare Gudens Væsen, lutter Spirer til nye Myter, som i Øjeblikket mangler de rette Vækstbetingelser. Man forstaar let, hvorfor ingen af dem kunde blive den herskende. Saa nær det end laa, at Agni skjuler sig af Frygt, for at unddrage sig Offertjenesten, saa lod det sig dog ikke gennemføre, fordi samtlige Hymner nu engang fejre ham som den der bringer Offeret, saa at det bliver hans rette Væsen og Gerning, og fordi man nødvendigt maa komme til at sige, at Agni tager Vækst og Styrke ved at tændes, ja at det er hans Lyst at blive tændt, og sige det stadigt. F. Eks. det nysnævnte, at Agni rigeligt lønner den der løser ham ud fra Skjulet I, 67, 8, eller V, 12, 6: „den der med Ærefrygt for Agni ærer Offeret (altsaa tænder Agni), han staar som en Vogter for den røde Tyrs Love“ eller X, 11, 6: sæt Gnidetræerne i Gang, „Agni længes efter at ofre, han ønsker det af Hjerte“ o. s. v. Lige saa lidt kunde den skjulte Agni for Alvor blive den rette guddommelige Agni, dertil er Agnis Gerning som Hotar for betydningsfuld; hans mystiske Højhed maa vige for det iøjnefaldende, at hans Magt ligger i hans Luer, og at han først ved Smørgaven faar sin højeste Form. Til det nys citerede, at de skjulte Flammer tilmalke sig deres Kræfter i det usynlige Rum, har vi det nøjagtige Modstykke i det tidligere nævnte I, 144, 2, hvor

det er paa Offerstedet Agni som Vandenes Søn i Smørdaaben „ammer de Kræfter, ved hvilke han gaar.“ Den tredje Opfattelse stemmer bedre med Hymnernes Gennemsnitsindhold, men heller ikke den lod sig fæstne i officiel Myte. At den skjulte Agni kun skulde være den bundne, svage, sovende, det stred allerede mod Ærbødigheden for Guden, og saa var det jo netop de Ofrendes Stolthed, at de formaaede at fremsynge og fremgnide selve den mægtige evige Gud. Og saa maatte dog alle disse saa nærliggende og naturlige Forklaringer ikke blot prøves, men de ere i og for sig livskraftige. Tænkte vi os, at Brændofret gik af Mode eller at Offeret i det Hele traadte mindre i Forgrunden, kunde enhver af dem blevet Udgangspunkt for en helt ny gennemført Mytedannelse, og slige sekundære og tertiære Udviklingstrin, hvor ethvert tydeligt Minde om det ældste kan være forsvundet, møde vi tit nok ved græske og nordiske og senere indiske Guder, ja ved selve de vediske med f. Eks. Tvashtar [1]). Her ved Agni har vi det sjeldne Tilfælde, at vi i paalidelig samtidig Overlevering kan se saa rige Spirer til eventuelle nye Myter bryde frem og holdes nede af Tidens herskende Tanke. Vilde man presse en vedisk Digter til tydeligt at angive Forholdet mellem den skjulte og tændte Agni, vilde han rimeligvis svare med V, 19, 1: „de der ere inde [2]) (de skjulte Flammer) fødes ud, Indklædningen

---

[1]) Egenligt talt gælder dette ogsaa om Agni selv, hvor den ældre Hus- og Naturgud er forsvundet i Offerguden.

[2]) Efter de gængse Betydninger af Verbet kan Adjektivet avasthā (altsaa N. Pl. Mask.) betegne Flammerne enten som de dvælende eller skjulte eller fjerne. Man giver her Ordet en helt ny Betydning, men Oversættelser som „Kvindens Kønsdele føde ham,“ Grassmann (eller som Bergaigne djærvere og for Verbets Vedkommende mere korrekt udtrykker det: „Moderskødet fødes (la matrice est enfantée)“), eller „een Tilstand avler en anden“ (Ludwig) ere dog altfor vilkaarlige. Tanken

(vavri) ser frem fra Indklædningen." Naar Aṣvinerne gøre Cyavāna ung paa ny, kaldes det gamle Legeme, de tage af ham, hans vavri (I, 116, 10; V, 74, 5), naar Somaplanten presses, forlader Saften sit vavri (IX, 69, 9; 71, 2) og omvendt naar Smørret (?) bliver Lue, iklæder det sig sit vavri (I, 164, 7), Aṣvinernes Gudelegemer er deres vavri (I, 46, 9) og Guderne selv ere det højeste vavris Folk (IV, 42, 1); vavri betegner med eet Ord enhver Form, højere eller lavere, som Væsenet iklæder sig, og her i V, 19, 1 er Flammen altsaa (naturvidenskabeligt set fuldstændig korrekt) kun een Form for Agnis Væsen der bryder frem af hans skjulte Tilværelsesform, de ere ligeberettigede, og der er intet i Vejen for, at hans Væsen kan ytre sig i en tredje eller flere Former og lejlighedsvist siges at gøre det. Der er jo ikke blot Kraft og Fantasi i alle disse Billeder for den skjulte Agni, men der er en saa afgjort Realisme, at denne mægtige Guds Personlighed helt forsvinder og gaar op i Naturfænomenet. Her som ved den tændte Agni (hvor det er Flammen og dens Lys, der ser og synger og gaar etc.) er det selve den skjulte Varmekraft, selve Luen, der umiddelbart opfattes som guddommelige. Og saa er Agni dog tillige en personlig Gud, der utvivlsomt samtidigt er optraadt handlende i episke Sagn, hvad der til Overflod ses f. Eks. af I, 161, 1—4.

Endnu et væsenligt Træk hører med her, Frygten for at Agni ikke vil komme. Det var et besværligt Arbejde at gnide Agni, „Anstrengelsens Søn", frem, og Ud-

---

om den i Brændet skjulte Agni vender nu engang atter og atter tilbage i uventet rige og hyppige Udtryk. Ogsaa aṅhoyu i V, 15, 3 hører maaske herhen: „Legemerne (Agnis nemlig; smlgn. X, 51, 4 og IV, 1, 11), der havde snevret sig ind, vide sig nu ud." Dog er Sammenhængen her meget dunkel.

faldet synes ikke altid at have været lige sikkert; det er jo ogsaa rimeligt, at Vejret og Luftens Fugtighedsgrad har haft Indflydelse derpaa. Og fraset dette rent praktiske medførte selve den Alvor, hvormed de fordybe sig i Forestillingen om den skjulte Agni, at de uvilkaarligt maatte tænke sig Muligheden af, at han denne Gang maaske ikke lod sig finde eller ikke vilde bryde frem. Derfor er der som Ludwig har bemærket Tændingsdigte og Tændingsstrofer, der særligt beskæftige sig med dette, at Gnidetræerne ikke vil give Ild, derfor hedder det saa ofte: „kom hid", eller udtrykkeligt „kom hid til vort Offer, længe nok har du ligget i det lange Mørke (X, 124, 1) eller „maatte det dog lykkes os at tøjle den stærke Gud" (saa at vi kunne lede hans Gang hid; III, 27, 3; II, 5, 1) eller „naar vil dog din, Gudens, Glans lade sig til Syne?" (IV, 7, 2) o. s. v. Som det var at vente, dvæle de ogsaa ved denne Mulighed for derved at fremhæve Agnis og den agnitændende Offerpræsts Betydning, hvorom straks nedenfor.

Nu kan vi som før bemærket med dobbelt Sikkerhed sige, hvad der menes med Urfædrenes og Gudernes Tænding af Agni. Naar Bhriguerne og Angiraserne bringe eller finde *den skjulte Agni* (III, 5, 10; V, 11, 6), naar Agni sammenlignes med et Dyr, der er løbet bort fra Hjorden, og Bhriguerne *følge hans Spor*, til de finde *ham der skjuler sig* (X, 46, 2), naar Matariṣvan, der jo i I, 71, 4 gnider Agni frem, naar han bringer Agni *fra det Fjerne* (I, 128, 2; VI, 8, 4), ja i III, 9, 5 bringer *den* for Guderne *fremgnedne fra det Fjerne*, naar Guderne selv søge den i sine Brændsler skjulte Agni, Agni *der bor i Mørket* (X, 51, 3, 5), saa veed vi nu, hvilke Forestillinger der for Vedadigterne uadskilleligt knyttede sig til disse Udtryk, og saa kan den skjulte, den fjerne Agni, dog ikke her betyde en Agni som bliver hentet fra Solen eller

Lynet.[1]) Det er betegnende at selv i X, 51 tænde Guderne ikke Agni for første Gang; hans gamle Brødre, hed det jo, havde allerede længe udført Offertjenesten og efter de sidste Strofer er Digtet kun en ætiologisk Myte, der skal forklare dette dobbelte ved Agni, at han udfører den tjenende Gerning ved Offeret og dog selv æres med Offergave. I den Aand er Digtet formet, og Forfatteren selv har utvivlsomt ikke ment andet dermed, at han kan have benyttet en ældre Myte, og at Guderne der maaske for første Gang fandt Agni i Vandene, det er en anden Sag. Ogsaa I, 72, 2—3 hører hid; her siges det udtrykkeligt, at Guderne søgte Agni paa Jorden (asme), og skønt han der var til Stede overalt (i sine Brændsler), fandt de ham ikke, før de stillede sig paa Offerstedet; men da de saa tre Aar igennem ærede Agni med Smør, bleve de derved selv først ret til Guder, — en ægte vedisk Tankegang[2]). Guderne tænde Agni paa menneskelig Vis, de synge ham frem og ære ham med Smør og ogsaa de ængstes, naar han dvæler i Brændslet: „alle Guder bleve bange og tilbad Agni, da han stod i Mørket“ (VI, 9, 7), „Agni satte Guderne i Skræk, da han skjulte sig“ (I, 67, 3). Hele denne vediske Synsmaade kan sammenlignet med Prometheusmyten tage sig noget nøgtern ud, men saa er den dog korrektere og mere menneskelig; den Mand der for første Gang fandt paa at gnide Ilden frem, han først

---

[1]) Naar Digterne saa ofte sige, at de tænde og paakalde Agni, at de ofre paa Angirasernes eller Manus eller Bhriguernes Vis (angirasvat, bhrguvat, manushvat) etc., saa ligger jo ogsaa deri, at Urfædrene ikke gjorde andet end hvad de nu gøre selv. Ligeledes naar hele Rækker af disse Fædre- og Gude-Fødsler stilles jævnsides og igen Side om Side med hans andre Fødsler fra Vandene etc. (X, 46, 9 etc.).

[2]) Den af Pischel (I, S. 179—81) fortolkede Strofe X, 28, 8, hvor Guderne gaa ud med deres Økser og hugge Brænde for at tilvejebringe et Offer, kunde maaske ogsaa regnes herhen.

erobrede Ilden for Menneskene, han er og bliver den ægte Prometheus, alle geniale Opfinderes store uopnaaede Forbillede.

Paa ret ejendommelig Vis taler endnu X, 124 om den skjulte Agni, og her opfatte Fortolkerne tilmed Agnis Træden frem fra Skjulet som om det galdt en Religionsstrid mellem Indra og Varuna [1]), saa at Agni altsaa forlader — ikke sit Brænde-Skjul — men Varuna og ved at gaa over til Indra afgør Striden til Fordel for denne. Følger man Oversætterne kan der ikke være nogen Tvivl, saa siger Agni selv: „jeg siger Fader Asura'en (som saa skal være Varuna) Levvel“ (St. 3), „jeg vælger Indra og forlader Faderen (atter Varuna)“ (St. 4), ja efter Bergaigne „nu er Revolutionen gjort, Agni, Soma og Varuna ere styrtede om“ [2]) (St. 4), og dog tror jeg Digtet helt igennem kun taler om, at Agni forlader Brændet, forlader sit første vavri, sit Væsens usynlige Form. Læseren

[1]) At Varuna langsomt og efterhaanden er traadt i Skygge for Indra, som Roth for første Gang fint og skarpsindigt har paapeget det, er sikkert nok, og vel kan jeg ikke gaa ind paa, at Varuna skulde være den ældre indogermanske Gud, og Indra en yngre specielt indisk (saaledes endnu Pischel-Geldner I, S. XXVII), med hvis Herredømme et nyt Afsnit i den indiske Aands Udvikling begynder, saa lidt som jeg kan tænke mig nogen egentlig Strid mellem Varuna- og Indra-Dyrkere, men det har vi ikke her med at gøre. Det er den Maade, hvorpaa Roths Efterfølgere benytte X, 124, naar Grassmann f. Eks. i sin Oversættelse giver Digtet denne Overskrift: „Varunas Herredømme er gaaet over til Indra“ eller Bergaigne (III, S. 146) kalder det „det klareste Udtryk for Striden mellem Varuna og Indra og for den Sidstes Sejer,“ — det er det „den skjulte Agni“ synes mig at forbyde.

[2]) „La révolution est faite . . . sont renversés.“ Bergaigne mener virkeligt hermed, at Agni omstyrter Varuna ved at forlade ham; vel staar der, at ogsaa Agni „er omstyrtet“, men det skal kun betyde, at han før var skjult hos Varuna, men nu er fri. For Bergaigne er den skjulte Agni nemlig ikke Agni i Brændet, men Solen og Lynet, naar de ikke lyser.

dømme selv (jeg udhæver de Hovedtræk, der synes mig at nødvendiggøre min Opfattelse).

1. *Kom*, o Agni, *hid til dette vort Offer,* vort fembanede, trerullende, syvtraadede Offer, *vær vor Offerbringer* og vor Forgænger, *længe nok har du ligget i det lange Mørke.*
2. [Agni svarer]: „*Jeg Guden gaar skjult* ad skjulte Veje *ud fra det der ikke er Gud*, *jeg ser ud* og gaar til udødeligt Liv; naar jeg uvenlig forlader det der er (mig) venligt [1]) (det første vavri), *gaar jeg fra eget Venskab* (smlgn. III, 1, 14, hvor Agni tog Vækst ligesom skjult i sit eget Hus) *til en fremmed Navle* (lader mig føde i en ny Form)."
3. *Seende*, en anden Grens (Verdens) Gæst [2]), *ordner jeg* (smlgn. vimāna III, 3, 4) *Offertjenestens mangfoldige Handlinger*; jeg synger for Fader Asura'en (ɔ: Dyaus; altsaa „jeg vil lade mine Flammer knitre mod Himlen"), *ud fra det* der intet Offer faar, *gaar jeg til* den gode Del, der æres med Offer."
4. „Mange Aar tilbragte jeg derinde (smlgn. V, 2, 2) nu vælger jeg Indra til Fader *og gaar ud* [3]); Agni, Soma, Varuna de sætte sig i Bevægelse [4]), (*Lysets*) *Rige vender sig hid* [5]), *det var dertil, jeg hjalp ved mit Komme.*"

---

[1]) Man ventede et sivam sat eller sivām satīm (nābhim); jeg oversætter lig St. 3 som om der var underforstaaet et bhagam.

[2]) Altsaa atithih for atithim (Akkusativen kunde jo let fremkaldes af Ordstillingen (paṣyann atithim)). Vil man beholde atithim, saa giver det, at Agni ser Solens Lys jo samme Mening, men Rettelsen synes mig næsten selvindlysende.

[3]) Ganske saaledes bruges hā i VIII, 45, 37: hvem siger uden Grund til en Ven: „jeg gaar," hvem flyr os?" jahā er 1ste Person og Pischels Rettelse (I, S. 63) jáhaka næppe nødvendig.

[4]) cyavati sætte i Bevægelse, cyavate sætte sig i Bevægelse; Bergaignes renverser vilde i det mindste kræve et cyūyate eller cyuta.

[5]) Man kan sammenligne vort: „Komme dit Rige"; pari ā vṛt bruges de to eneste Gange, det ellers forekommer, om Solen der rulles, føres hid, VII, 63, 2; X, 89, 2.

5. „*Ja, nu blev disse* (Mørkets) *onde Aander*[1]) *deres Magt berøvede*, og Du, o Varuna, har mig kær, du, o Konge, der skelner mellem Sandt og Falskt, kom du hid til mit Riges Overherredømme[2])."
6. *Her er der Lys*, her er det Skønne, her er der Klarhed, *her er Luftens Vidder*[3]). Kom ud, o Soma, og lad os To dræbe Vritra (Dæmonen som holder Regnen tilbage); du der selv er en Offergave, dig ville vi ære med Offergave."

7—9. Her taler Digteren selv, siger at baade Varuna og Indra raade for Regnen, at Skyvandene søge dem og fly Vritra og slutter saa: „de Vise saa det i deres Tanke, hvorledes Indra kom rendende (carcūryamāṇa) efter Offerstrofens Klang."

Et Offer altsaa til Indra og Varuna, hvor der bedes om Regn, og hvor Digteren i Stedet for det sædvanlige „bring o Agni vor Offergave til de og de Guder" lader Agni selv tale og sige, at han nu forlader sit Skjul for at tjene Indra (St. 4) og for at tjene Varuna (St. 5)[4]). Det er det der ligefrem ligger i Digtets Ord. Udtrykkene i St. 4 og 5: „*Agni og Varuna* sætte sig i Bevægelse," „du Varuna har mig kær" lader sig meget vanskeligt forklare som om Varuna her var den Overvundne, der blev forladt af Agni, og det er da heller ikke lykkedes for nogen af Fortolkerne; „Fader Asura'en" i St. 3 er som

---

[1]) „Disse Asuraer", et af de efter v. Bradke otte Steder i Rig-Veda, hvor Asuraerne ligesom i den senere Literatur betegne Gudefjender.

[2]) Efter de Flestes Mening skal det her i St. 5 pludseligt være Indra, der taler, og ikke Agni, men i Teksten selv er der intet som helst der tyder paa et saadant Personskifte, og i St. 6 kan det ikke være Indra, der fører Ordet.

[3]) Hos Tordenguden Indra kunde Agni dog ikke finde mere Lys og Rum end hos „Himmelguden" Varuna.

[4]) Saaledes forbindes Indra og Varuna ofte, ja (foruden IV, 42) er der hele otte Tvegudedigte, rettede til Indra-Varuna, og ogsaa her fremhæves det flere Gange (som VII, 85, 3; 82, 3) at de bægge raade for Regnen. For saa vidt kunde man gerne kalde X, 124 den niende Indra-Varuna Hymne.

allerede v. Bradke[1]) bemærker ikke Varuna men Dyaus; og saa Digtets Gang. Alene første Strofe er Modbevis nok: „kom til vort Offer,“ „lad dig tændes i Dag som altid,“ — det er en Indledning til et ganske almindeligt dagligdags Offer og hertil *kan* Agni ikke svare: „jo, nu er jeg ked af Varuna, nu vil jeg tjene Indra.“ Han svarer ganske naturligt: „jo, nu skal jeg forlade mit Skjul og komme,“ og selv om man med samtlige Oversættere vil gengive 4 b saaledes: „vælgende Indra, forlader jeg Faderen,“ kunde Faderen her kun være et nyt Udtryk for Skjulet. Den ovenfor givne Oversættelse: „jeg vælger Indra til Fader og gaar ud“ stemmer nu ikke blot bedre med Konteksten, men den støttes ved rige Analogier fra den anden Offergud fra Soma. Naar Somasaften presses, saa „*vælger den*“ Guden den vil tjene IX, 70, 6, den „*indbyder sin gamle Fader*“ (Indra efter St. 13) IX, 86, 14, ja IX, 71, 2 „*forlader den sit vavri* (Stenglerne hvoraf den presses) og *gaar for at møde sin Fader*,“ altsaa ganske som Agni her forlader sit Skjul, vælger Indra til Fader og indbyder Varuna. Endelig veed vi allerede (se S. 139), at Soma udførte sine store Gerninger, „då Vandenes Søn *valgte Guderne*“ (IX, 97, 41). Den eneste Vanskelighed ved denne Opfattelse af Digtet er Hankønsformen ṣivaṃ santam i St. 2; som ovenfor at underforstaa et bhagam er unægteligt kun

[1]) Dyaus Asura S. 97 f. v. Bradkes Forklaring, hvorefter det er Striden mellem Asuraer og Devaer, Agni afgør, ved at gaa over til de Sidste, synes mig i det Hele et afgjort Fremskridt; den frier fra det mod Tekstens Ordlyd direkte Stridende, at Varuna skulde være Fjenden, og forener fuldt korrekt Indra og Varuna som de To, Agni slutter sig til. Men heller ikke for denne Gudestrid har Digtet som Helhed nogen Plads, og saa gør „Fader Asuraen“ i St. 3 Vanskelighed. At Forfatteren skulde have „misforstaaet dette gamle Udtryk for Dyaus, opfattet det som de gudefjendske Asuraers Fader og bygget hele sit Digt derover“ (S. 101) er ikke let at tro, — selv om man vil gaa ind paa Oversættelsen: sige Levvel.

en Nødhjælp, men efter Konteksten kan ṣivam næppe være andet end et Udtryk for Skjulet, hvordan man saa end skal faa det forklaret[1]. For den skjulte Agni har X, 124 Interesse ved den Udførlighed, hvormed det skildrer Guden, der kun tøvende forlader det kære Skjul, hvor han følte sig hjemme, og saa dog, naar Skridtet er gjort, jublende siger: jo her er der Lys og Luft (St. 6, smlgn. det før citerede X, 61, 19: „her er mit Udspring („Navle" = X, 124, 2), her er mit Sæde, her ere mine Guder, her er jeg hel").

Jeg har langtfra udtømt Emnet. F. Eks. i I, 164 er der meget rige Agni-Bidrag[2], som kunde fortjene en Afhandling for sig. Foruden det store Vidunder, at Brændet giver Lue, dvæle Digterne tillige ofte ved det mindre, at Luen i samme Øjeblik den fødes er fuldbaaren, fuldt færdig til at gaa som Bud til Himlen. Endelig knytter der sig megen Mystik til selve Fremgnidningen[3]. Men

---

[1]) Den senere Forestilling om Kampen mellem Devaer og Asuraer kan jo let have faaet Indflydelse paa Tekstens Form, om ikke før saa ved den sidste Redaktion.

[2]) Med Geldner at forstaa St. 32 om Lynet (Pischel I, S. 168) strander dog vel baade paa cakāra og paa veda. Meningen synes at være: den der faar den skjulte Agni tændt, kender han ikke, thi i samme Øjeblik man ser ham, er hans første guddommelige Væsen jo forsvundet. Og saa fremhæves igen Modsætningen, at Agni i Brændet er saa helt usporlig og dog kan bryde saa vældigt frem: „helt er han skjult inde i Moderskødet, han der evigt virker, er som han slet ikke var til."

[3]) Ogsaa hvor Tændingen ikke direkte nævnes, og dette giver maaske Nøglen til flere vanskelige Steder. I det overvættes dunkle Afsnit X, 61, 5 ff. er Faderen og Datteren maaske det mandlige og det kvindelige Gnidetræ. Det bestyrkes i hvert Fald ved Indledningen til Indradigtet III, 31, hvor Faderen og Datteren, som allerede Grassmann bemærker, næppe kan være andet end de to Gnidetræer, der ogsaa i I, 164, 33 omskrives paa samme Maade. Ogsaa i det saa stærkt omstridte X, 11, 2 vilde det give god Mening, hvis gandharvī og nada

for denne Afhandlings Formaal tror jeg at have sagt nok. Man vil nu se, at det originale og ejendommelige, det vistnok i Verdensliteraturen enestaaende, i Rig-Vedas Opfattelse af Agni beror paa Digternes Realisme, paa at de saa energisk anskue og saa umiddelbart guddommeliggøre den i Brændslet skjulte Varmekraft. Og man ser, at Digterne fuldt bevidst afvise enhver Tanke om, at Ilden væsenligt eller dog tillige skulde være Sol og Lyn, de *vil* ikke vide af, at Agni skulde være afhængig af den himmelske Ild, ellers maatte de nødvendigt have benyttet dette Synspunkt her. De gribe jo efter nye og nye Udtryk for den „fjerne" Agni, de reflektere udtrykkeligt over Ildens Skjulthed og søge Grunden dertil, og dog gøre de selv her ikke det svageste Forsøg paa at løse Gaaden ved at lade Sollys eller Lyn være trængt ind i Planterne. Dette er den bedst mulige Bekræftelse paa den ovenfor givne Tolkning af de formentlige Sol- og Lyn-Steder, men

---

betød det mandlige og Vandpigen det kvindelige Gnidetræ. Varuna i St. 1 og aditi i St. 2 er Agni, der altsaa er Subjektet til pātu, og Digteren beder om, at han ikke i det afgørende Øjeblik skal begaa en Fejl i den Formel, der tvinger Agni frem, smlgn. f. Eks. vimanas i VIII, 75, 2. Tilmed ifølge Verscæsuren vilde et gandharvī apyā mundtligt og for den ældre Tid være fuldt berettiget, medens det efter de senere Sandhiregler let kunde forklares som gandharvīḥ, og turde man læse gandharvī, altsaa N. Sg. M. af et gandharvin, vilde baade den „gandharviske" og „Røret" være meget naturlige Benævnelser paa det oprette Gnidetræ. Ved Pischels (I, S. 183—89) forøvrigt saa smukke og skarpsindige Tolkning forstaar man ikke ret, hvorledes disse Ellepiger komme med ind her ved det virkelige Offer, og det er ikke let at forene Pischels Oversættelse (S. 188): „schütze sie (die Gandharvī) meinen Geist" med hans nederst samme Side givne Forklaring: „möge die trügerische Gandharvī über meinen Willen keine Macht gewinnen;" ogsaa synes sidste Verslinie i St. 1 vanskeligt at kunne gælde nogen anden end Agni, lige saa lidt som den sidste i St. 2. Det være Alt sagt med behørig Tvivl og Forbehold.

saa maa vi spørge, hvorfor de da stille sig saaledes? Da ogsaa den indiske Folketro sikkert som saa ofte ellers har haft sine Former for Sol- og Lynteorien, hvorfor forkastede de den da? hvorfor *vilde* de ikke benytte det, der dog kunde blevet saa rig en Kilde til Forklaring og Forherligelse af Agnis Væsen?

Man vilde gøre dem Uret, hvis man nægtede, at dette realistiske Syn er et Udtryk for vedisk Aand. Man kan gerne kalde det et Grundtræk hos Digterne. Det vender oftere tilbage og særligt ved Maruterne vil vi genfinde netop den samme næsten geniale Iagttagelsesevne og den samme lidt nøgterne Fasthængen ved det ydre Naturfænomen. Men man vilde gøre dem altfor stor Ære ved at tro, at det her alene var indre Grunde, en Art halvt videnskabelig Sandhedstrang, der drev dem. Hele Rig-Vedas Stil og Tone viser noksom, at de villigt kan sluge selv det Urimeligste end sige noget saa forstandigt som Sol- og Lynteorien; de vilde hjærtensgerne smykket deres Agni med den, og ret med Fryd have boltret sig i et Kørsammen af Sol- og Lyn- og Ild-Straaler og -Virkninger, saa vildt som kun sproglig Virtuositet og dobbeltskruet Gongorisme kunde bringe det til Veje. Naar de ikke gjorde det, maa andre Grunde have hindret dem deri, ydre reelle Hensyn, og Sagen er let nok at gennemskue. De fastholdt her saa ensidigt den realistiske Synsmaade, fordi derved al Magt i Himlen og paa Jorden faldt dem i Hænde, — hvad der jo er et ganske klækkeligt Motiv.

Solen kunde de ikke direkte tænde, Lynet lod sig ikke lægge i Gnidetræ, men naar Agni i Brændet er den rette, den hele Agni, saa er han i deres Haand, saa er det dem alene, der kan sætte denne store Verdenskraft i Virksomhed. Og for dem er Agni ikke som for os een Kraft mellem flere, nej han er selve det store Drivhjul, der sætter hele Tilværelsen i Gang.

Han er nødvendig for Gudernes Liv, da han bringer dem deres Næring. Dette er Digterne et kært Emne, og det har Interesse at se, hvor tydeligt og udførligt ethvert Led i denne Forestillingsrække udarbejdes. „I dig, o Agni, ofres al Offergave“ I, 36, 6; „om vi end atter og atter ofre til Gud for Gud, i dig bringes al Offergave“ I, 26, 6. Men Agni er kun Mellemled, „som man hælder Smør i Skeen eller Soma i Bægeret, saaledes bringes al Offergave i din Mund, Agni“ X, 91, 15, (man husker: „Sange i din Mund som Smør i Skeen“ VIII, 39, 3), det er i dette Agni-Bæger Guderne nyde den. „I dig holde alle de Udødelige Gilde“ I, 59, 1; uden dig holde de Udødelige intet Gilde“ VII, 11, 1 (*i Agni* drikker Indra den pressede Soma“ III, 22, 1) „i dig spise Guderne den bragte Offergave“ I, 94, 3; „denne din Tunge, som Guderne kalde den søde, den fede, den brede, lad alle de Hellige med den drikke Mjøden her“ III, 57, 5; „Guderne avlede Agni som en Skaal i deres Mund“ VI, 7, 1; „Guderne gjorde dig til deres Mund, deres Tunge; de der trække efter Offergaven, trække efter dig . . . i dig spise Guderne med Munden den bragte Offergave II, 1, 13—14. Derfor kaldes Agni „den skemundede“ I, 12, 6 og Guderne „de Agnitungede“, og vel at mærke kun een Gang af otte forekommer dette sidste Udtryk i et Agnidigt, det bruges stadigt i Algudehymner (I, 89, 7; III, 54, 10; VI, 50, 2; 52, 13; X, 65, 7) og Algudestrofer (I, 44, 14; VI, 21, 11; VII, 66, 10), hvor det altsaa ikke gælder om særligt at hædre Agni. Det siges ogsaa ofte ligefrem at en eller alle Guder „drikke med Agnis Tunge“ (I, 14, 8; V, 51, 2; III, 35, 9), det er noget, der for Digterne hører med til Gudernes Væsen, til deres Gudsbegreb. Saa kan da det at finde den skjulte Agni omskrives med at „finde Offerets skjulte Tunge“ X, 53, 3, saa er Agni alle „de hellige Guders Aditi“ (deres Livsgiver) IV, 1, 20, „ved Agnis Mund som ved en Faders faa alle de Udødelige

deres Næring" I, 127, 8, og saa drages med rene Ord Konsekvensen: *det er Agni, der gør Guderne udødelige.* „Alle Guder sang til dig, da du fødtes; ved din Kraft opnaaede de Udødelighed, da du skinnede frem fra Gnidetræerne" VI, 7, 4; (ved din Herlighed ærede (Medium) Guderne det Udødelige", maaske „til-ærede sig,„ „erhvervede sig Udødelighed" ved at indstifte Agni, som næste Verslinie siger V, 3, 4); i X, 53, 6 beder man Agni „bliv en Manu, bliv Stamfader for Gudernes Flok" [1]) og X, 52, 5 siger Agni selv til Guderne: „jeg skal tilofre eder Udødelighed, jeg skal lægge Lynet i Tordengudens Arme, saa at han skal sejre i alle Kampe." „Agni er Gudernes uforgængelige Kraft" III, 11, 6; „han der er Gudernes Barn (indstiftet af Guderne) blev (ved at tændes) Gudernes Fader" I, 69, 2 [2]). Ja Agni er ikke blot Kraften i Guderne, men han siges ligefrem *at være alle Guder.* Som man fremhævede Offerets totale Afhængighed af ham ved at gøre ham til eet med alle de forskellige Arter af Præster, med Offergiveren og Offergiverens Hustru, saaledes gør man ham til eet med alle Guder og Gudinderne med. Det er betegnende, at Familiebøgerne begynder med et

---

[1]) Jeg tror ikke, at Manu, Menneskeslægtens Stamfader, i Rig-Veda nogensinde er Gudernes som Bergaigne her og Oversætterne ved I, 45, 1 vil det, X, 53, 6 betyder vel: bliv en Fader for Guderne som Manu er det for Menneskene, og i I, 45 er „det manufødte Folk" dog snarere Menneskene end Guderne; svadhvara betyder ellers altid offerbringende og ikke offermodtagende (smlgn. Parallelstedet VIII, 5, 33) og ogsaa ghṛtaprush tyder i samme Retning. Unægteligt burde der staaet Dativ eller et achā som i VIII, 5, men Vendingen er dog i al sin Frihed ikke helt utilladelig. At Manu er senere end Guderne eller Gudesøn, synes ogsaa at staa altfor fast for Digterne, til at man let kan tænke sig en saadan Undtagelse.

[2]) At Guderne ved at tænde Agni eller ofre opnaa Udødelighed, guddommelig Natur etc. siges ret ofte I, 72, 3; X, 53, 10; X, 88, 8 etc.

Digt, hvis første Strofe lader Agni fødes af alt muligt, medens den anden siger, at Gerningen som Hotar, Potar etc. er hans, og de næste ni, at han er femten Guder og fem Gudinder („du, o Agni, er Indra, du er Vishnu . . . du er (Gudinden) Sarasvati"). Om enkelte Guder særligt Mitra, Varuna etc. gentages dette meget ofte, men ogsaa det samlede Udtryk vender tilbage: „alle Guder ere i dig[1]), du Anstrengelsens Søn" V, 3, 1; du omfatter Guderne som Hjulkransen Egerne" V, 13, 6; de største, de hellige Guder (Ādityaerne) „fik deres Herlighed ved dig, da du den virksomme fødtes omfattende dem som Hjulkransen Egerne" I, 141, 9. „Agni er enhver Guds pratyardhi" X, 1, 5, vel som „den der udfylder enhver Guds Væsen," hører med for at gøre ham til Gud etc. Det er Rig-Vedas senere panteistiske Tilløb, der her ligesom i tilsløret Form udgaa fra Agni (smlgn. I, 164, 46; X, 81 o. s. v.).

Agni er ogsaa paa anden Maade nødvendig for Guderne, ja hvor det for at fremhæve hans Betydning siges, at Guderne blive bange, naar han skjuler sig, nævnes det end ikke, at de frygte for at miste deres Næring. Det hedder (I, 67, 3): „Du satte Guderne i Skræk, da du gik ind i Skjulet med alle Bedrifter i din Haand." Som saa mange andre Agni-Vendinger overføres denne een Gang (VII, 45, 1) paa Savitar, om Agni selv bruges den, kendelig trods sine Varianter endnu to Gange (I, 72, 1; VI, 8, 3) og om Soma hedder det IX, 48, 1 (smlgn. IX, 15, 4; 65, 10) „vi ære dig Soma, du som ved Ofrene bringer Bedrifterne fra den høje Himmel." Paa alle disse Steder betegner dette af Oversætterne altfor forskelligt og misvisende gengivne Udtryk i første Linie Lysets Sejer over Mørket (dette siges udtrykkeligt i VI, 8, 3, hvor „Bedrif-

---

[1]) Alle Guder siges III, 54, 17 at være i Indra, men efter Konteksten nødvendigt i anden Betydning; „Devaernes" Fører?

terne" ligefrem opregnes), og dernæst det hele Naturens Liv, der følger dermed. Naar Agni tændes ved Gry, bringer han, som vi veed, ikke blot sit eget Lys, men han kalder Morgenrøden og Solen frem, og gik han for Alvor ind i Mørket, vilde han tage alt Liv og Virksomhed med i sin Haand[1]), — hvad der jo ogsaa efter den moderne Naturvidenskab er fuldstændigt korrekt. Endelig veed vi ogsaa, at Agni som Offerild er nødvendig for al jordisk Lykke og Trivsel.

Altsaa Gudernes Liv, det hele Naturløb og al menneskelig Velfærd beror paa Agni, den der havde Magt over ham, vilde faa alt dette i sin Haand, og Præsterne har jo Magt over Agni, naar han kun er som den skjulte, der kun kan tændes af dem. Derfor indskærpe de atter og atter dette, at de tænde Agni, det er disse Sanges kære stadige Tanke. Det vilde være lige saa trættende som overflødigt at opregne alt herhenhørende[2]), der lader sig heller ikke drage nogen fast Grænse mellem de Steder, der kun sige at denne Menneskets Gæst tændes ved Menneskets Haand (hvad der jo i hvert Fald maatte blive omtalt), og de der betone, at det er de Ofrende, som skaber denne almægtige Gud. Jeg forbigaar derfor alle de Steder, hvor de Ofrende ligefrem fremgnide, tænde,

---

[1]) Offerguderne Agni og Soma give altsaa Guderne Udødelighed, direkte ved at bringe dem Næring og indirekte ved at vække den hele Natur til Lys og Liv, og det er ud fra denne sidste Tankegang, at Solguden (Savitar) et enkelt Sted IV, 54, 2 siges at „frembringe Udødelighed for Guderne og Liv for de skiftende Menneskeslægter“ (smlgn. Morgenrøden som Gudernes Moder I, 113, 19).

[2]) F. Eks. i tredje Bog (det blotte „tændt“ eller „Anstrengelsens Søn“ etc. er ikke taget med): III, 1, 4, 6, 8; 2, 1, 3, 5, 7, 10, 12; 3, 3; 5, 1, 2, 8; 9, 6; 10, 5, 6, 9; 13, 5; 18, 4; 19, 4; 23, 1, 2, 3, 4; 26, 3; 27, 3, 6, 8, 9, 10, 11, 14, 15; 29, 1, 2, 3, 4, 5, 10, 12, 13, 15. Stederne ere forøvrigt langt fra lige talrige i de forskellige Bøger, men i Tone og Art ere de gennemgaaende ens.

vække, øge, nære, styrke, smykke, sætte, indstifte, frembringe Agni, hvor han fødes af Fingre, Arme, Mænd, Præster, salves med Smør etc. etc., skønt Grundtanken ogsaa her tit nok kommer stærkt frem, f. Eks. naar de Dødelige avle den Udødelige (III, 29, 13), naar det er den urgamle Fingrene avle (III, 23, 3) naar de Fromme have frembragt mange dine Gudens Ansigter[1]) (III, 19, 4), eller det hedder: „naar han sættes i Smørret, saa giver den hellige Gud („Asuraen") Rigdom" (V, 15, 1), „naar han salves med Mælk, saa gaar han uden at snuble" (IV, 8, 10), „naar vi nære ham, saa ældes han ikke" (I, 128, 2), „naar han gnides frem paa Offerstedet, saa vinder han Udødelighed" (III, 23, 1) o. s. v. Jeg skal heller ikke dvæle ved den lange Række Tekster, der bestemtere fremhæve Menneskets Magt over Guden, som var han en Hest, Kusk, Vogn, Økse etc., de benytte til deres Formaal, Billeder som fra Agni have bredt sig til andre Guder, der ikke saaledes ere i Menneskets Haand (F. Eks. han føres frem (strigles, spores) som en Hest," som en „vindende Hest" (en Hest, der kommer hjem med Bytte eller med Væddeløbets Pris), som „en vrinskende", „en gudebringende Hest (IV, 15, 1, 6; III, 2, 7; 26, 3; VIII, 43, 25; X, 188, 1 etc.); „jeg sender eder *Guden selv* som en vindende Hest" (VII, 7, 1) eller lidt mere beskedent: „maatte du være let at spænde i Aaget, maatte det lykkes os ved dig at styre Rigdomme hid" (I, 73, 10)[2]); „Menneskene,

---

[1]) Enhver Ild, ethvert Baal, der tændes, er som et Agnis Ansigt, hvori man ser ham og hvormed han ser; „hans den Tændtes Ansigt skinnede i Huset" IV, 5, 15; hans (den skjulte Agnis) Ansigt vokser i det skjulte" II, 35, 11; som man taler om „Agni med hans Ilde" taler man om „Agni med hans Ansigter" III, 1, 15; IV, 10, 8; at udbrede Agnis Dyrkelse er „at fordele hans Ansigt overalt" VII, 1, 9 o. s. v.

[2]) Ordret: „din, den let i Aaget spændtes Rigdomme"; Oversætterne anderledes.

de af dem der vare kloge, avlede sig en Kusk ved Offeret" (VII, 7, 4), de „lavede ham i Stand som en Økse, saa at han er skarp" (til Brug for Mennesket) III, 2, 10; IV, 6, 8 etc., og samme Tone ogsaa i andre Vendinger „de Vise tog den Vise (Agni) i Lære, idet de lagde ham ind i Menneskenes Huse" (IV, 2, 12); „ham føre de frem efter den store Lænke (IV, 1, 9) o. s. v. Det er den tredje og talrigeste Gruppe af disse Tekster, de der hævde, at netop Sangene[1]) har Magt over Agni, det er den der har størst Interesse, og det er Tekster, som gøre Front mod to Sider. Lægge Brænde paa Ilden, det kan Enhver, og selv til at gnide Agni frem skulde man ikke tro der hørte andet end et Gnideapparat og Arme til at sætte det i Gang, men saa er det det hedder: nej, det er ikke just Gnidningen, det er Sangene, der vækker Guden. Med andre Ord: Agni er i Menneskets Magt, men kun i Brahmanernes, som de, der ene raade for de hellige Formler. Det er med Sange de give Agni Vækst, smykke ham, styrke ham (I, 31, 18; 36, 11; II, 8, 5; III, 1, 4, 8; 3, 3; 5, 2; V, 22, 4; 11, 5; VII, 12, 3; VIII, 44, 19, 22, 26; 63, 8; 92, 7; X, 4, 7; „Agni smykker sit eget Legeme med den gamle Hymne, han den Vise tog Vækst ved den syngende Præst" VIII, 44, 12; „den Agni, som Guderne, som Fædrene skabte, ham give vore Sange Vækst, ham

---

[1]) Trods de vediske Digteres evige Ordlaveri og hede Begær efter Synonymer er det dog betegnende for den Vægt de lægge herpaa, at de bruge mindst en fyrretyve Udtryk for Hymne. F. Eks.; „gir, ṛc, arka, gāyatra, gātha, sāman (nærmest „Sang"); uktha, ucatha, sūkta, vāc, vacas (det der udsiges, Ordet); brahman, mantra, manman, sumanman, manīshā, mati, sumati, dhī, dhīti (nærmest Bøn, Andagt, Digt); stoma, stotra, stavatha, stuti, sushtuti, stut, samsa, prasasti, sukīrti (nærmest Lovsang), ikke at tale om chandas, nivid, nītha, stubh, āngūsha, dhishanā etc.; ogsaa Ord som citti, namas, kāvya maa undertiden oversættes ved Hymne. Jeg gengiver tiest ved „Sange" som det mest omfattende Udtryk.

give vi Vækst" I, 36, 10—11; „de give ham Vækst med Munden" X, 20, 3; „de give ham Mælk med Munden" X, 1, 3; Sangene stilles ikke blot som omtalt (S. 104) Side om Side med Smørret men med al Offergave: „vi ære dig med Sange og Havis," V, 4, 7; 6, 5; VI, 8, 1; „Sangene gaa til Agni som mjødfyldte Skaaler" VIII, 92, 6 o. s. v.). Naar Agni tjener dem som Hest og Kusk etc., saa er det Sangen, der faar ham dertil. „Vi Gotamaer strigle dig med vore Sange som en vindende Hest" I, 60, 3; vore Sange sende dig afsted som en hurtig Hest i Væddeløbet X, 156, 1; VIII, 44, 19; X, 88, 5; ønskende at vinde muntrer jeg ham med min Stemme som en Hest til Løbet III, 2, 3; „med Sang tildanne de menneskelige Præster Agni som Øksen former en Vogn" III, 2, 1 o. s. v.; derfor hedder det „de der formede Hymnen færdig til Brug, de besejrede alt ved deres stolte Magt" (VII, 7, 6), „de i hvem Tanken er klar, de der tage Sange ret i Munden og brede Offergræs for Agni, de vinde Ære" V, 18, 4, men saa maa det ogsaa være de rette Ord: „de der ikke mættes (ikke trives; man ventede snarere den kausative Form „de der ikke mætte Guden") ved deres vamle, svage, modsigende, stumpede Ord, hvad ville de synge for dig, o Agni, vaabenløse skulle de gaa til Grunde" IV, 5, 14. Og Sangens Betydning fremhæves endnu stærkere: Agni synges hid, kommer ved Sangen V, 25, 1; VII, 1, 8; IV, 10, 3; I, 141, 1 etc.; det er den stærke Sang, der spænder ham for V, 17, 3; det er Sangerne, de sangkyndige Præster, der tænde ham III, 13, 5; 10, 9; „jeg ifører ham min Sang som en Kaabe" I, 140, 1; han funkler af skønne Sange III, 2, 12; Bhriguerne lode ham skinne vidt hen ved Sang X, 122, 5; de menneskelige Slægter sætte ham ved Sange X, 140, 6, 3, ved Lovsange V, 16, 1; I skulle føre Guden frem med Sangen X, 176, 2, frembring Gudernes Ske ved Sange X, 6, 5; ja Agni tændes ved Sange X, 118, 9, Gāyatrīstrofen er hans Brændsel I, 164, 25;

Fyrsten tændes ved Folkets tilbedende Sange VII, 8, 1; de syv Versemaal føde det ene Barn III, 1, 6, han fødes af Sangene III, 10, 6, som jo ogsaa Guderne avle ham ved Sange X, 88, 10; III, 2, 3. Han vækkes jo, han sover i Skjulet, saa det er det sungne Ord, Præstens Tunge, der kalder ham frem; derfor hedder det: „de greb den Sovende med Tungen VIII, 61, 3, ja i X, 53, 11 „de lagde Kvinden i Fostret, Kalven i Munden, skjult var deres Tanke, dunkelt deres Ord.“ Sangen er jo en Kvinde, der føder Agni, men for at kunne det, maa den foredrages, saa den naar ind til den skjulte Agni, altsaa bringe Præsterne virkeligt Kvinden ind til, lægge hende i det Foster, hun skal føde, og idet de gøre det, tage de jo „Kalven“ (det staaende Udtryk for Barnet Agni) i Munden, „gribe ham med Tungen.“ Dette nærmer sig stærkt til det Forrykte, men der er dog en vis Metode i Galskaben, og det er et af de ikke faa Steder, som det kun er muligt at forklare[1]) ud fra den Forestilling om den skjulte Agni, der altid var Sangerne saa nærværende og kær.

Det er klart, at Digterne gøre Fordring paa at raade over Agni, og de genere sig da heller ikke for ligefrem at sige, at al hans Magt er deres. De sige det ogsaa direkte, i første Person: „vi formaar alt,“ og selv naar de nøjes med at sige, at „Offeret er“ eller „Fædrene var“ almægtige, kommer det i Virkeligheden ganske ud paa det samme, nu er det jo dem der ofre, og „dette dit An-

---

[1]) Ogsaa Bergaigne ser i Kvinden Bønnen, men kan saa i Mangel af den skjulte Agni kun tænke paa, at Agni baade er Bønnens Fader og Søn, hvad der ikke giver noget Billede; Guden kan dog umuligt siges at føde den fuldtfærdige fremsungne Hymne. Grassmann gaar forbi med et „ganz dunkel“, Ludwig slutter sig til den ældre indiske Fortolkning, der bortforklarer „Fosteret“ og i Kvinden ser Ribhuernes Ko; Kalven, mener Ludwig, „er Solen eller snarere Lynet“. Stedet staar forøvrigt langt fra alene, se f. Eks. X, 32, 3.

sigt, o Agni, som Manu og Sumitra tændte, det er det, der nu skinner her" X, 69, 3 (I, 141, 3), de Nulevendes Offer staar ikke tilbage for Fædrenes. Hvor grænseløse deres Fordringer ere, ses maaske bedst, naar de overføre de nys nævnte Agniudtryk, som der dog have en vis Berettigelse, naar de overføre dem særligt paa Indra, naar de (som allerede omtalt, se S. 29 og 53) om den vældige Tordengud, der knuser Dæmonerne med sit Lyn, frejdigt sige: „jeg malker Indra som en Ko" I, 4, 1 etc., „vi trækker ham op som en Spand af Brønden" IV, 17, 16, „ved vor Bøn ruller han sig hid som et Hjul" IV, 31, 4 etc.; naar de erklære, at det er dem der lægge Lynet i hans Arme, give ham hans Guddomskraft II, 11, 4; VIII, 82, 27 o. s. v., naar f. Eks. Vatsa Kāṇva i VIII, 6 siger: den store Indra tager Vækst ved Vatsas Sange (1); naar Kanvaerne besynge ham, synge de ham Vaaben i Hænde (ordret „udtale de Broder-Vaabnet" 3); vi synge Sange, der lyne som Agnis Flamme (7), naar de Sange skinne frem, straale Kanvaerne i Glans (8); fra min Fader af veed jeg, hvad det er at ofre, jeg staar op som en Sol (ordret: jeg fødes som Solen) (10); med den fra Fædrene nedarvede Kunst udarbejder jeg mine Sange, fra dem henter Indra sin Styrke (11) o. s. v. Den direkte Magt over Naturløbet udsiges tiest om Fædrene eller dog i tredje Person om „Menneskene", „de Ofrende", baade Fortidens og Nutidens, altid saa at det umiddelbart forud er sagt „de tænde Agni," „de ofre", og saa følger, hvad de udrettede. „De (Menneskene) dræbte Vritra, de skabte Himlen og Jorden og Vandene, vidt Rum til at bo, Agni kom hos dem" I, 36, 8; de (Angiraserne) spaltede Stenen med Sang (Stenen som holdt Lyskøerne tilbage i Stalden), de fandt Dagen, Lyset, Morgenrøden (I, 71, 2); Atharvan først ofrede, da fødtes Solen I, 83, 5 o. s. v.; bredere udført og forøget f. Eks. IV, 1, 12—18; 3, 10—12 etc. Da Devāpi tog Sæde som Offerpræst, da løslod han de himmelske Vande; Vandene

stod deroppe i Lufthavet, *Guderne holdt dem tilbage, men Ṛshtishenas Søn Devāpi lod dem styrte ned* X, 98, 5—6 (St. 7: det var (den personificerede Bøn) Bṛhaspati, der gav ham det regnvindende Ord). Offeret bevirker jo dagligt det samme, og selv hvor Digterne nøjes med at nævne Fædrene som det Forbillede, de ønske at naa, er det i alt andet end beskedne Vendinger. „Maatte vi syv Præster fødes af Morgenrøden som Mændenes første Ledere, vi være Himlens Sønner, Angiraserne, vi spalte de gemte Skattes Sten IV, 2, 15. Og saa siges i St. 17: „de Fromme, de ivrigt Ofrende, *de formede Gudernes* (devā, ikke for devāḥ) *Slægter som* (man støber) *smeltet Malm;* tændende Agni, givende Indra Kraft, trængte de frem til Køernes Stald.“ Selv trods Guderne[1]), ja skabende Guderne, givende Guderne Liv og Form, Vaaben og Styrke, er det de drive deres Offergerning.

Saa værdifulde disse Steder end ere, saa gælder det dog om ikke at overvurdere deres Betydning, men at se dem ind i det rette Perspektiv. Vel kunde de let forøges ja fordobles[2]), men de ere dog forholdsvist faa, forsvindende i Tal mod den overvældende Dobbeltrække af Tekster, der give enten Offerguderne Agni og Soma eller Naturguderne ene Æren, og selve de Digte, hvori de forekomme anslaa gerne tillige den sædvanlige, jævnere og mere menneskelige Tone. I disse enkelte Udbrud træder den skjulte Understrøm undtagelsesvist for Dagen, de røber i hvad Retning Bevægelsen gaar, derfor har de Værdi, men selve Bevægelsen er det for os vigtigste. Det

---

[1]) Agni siges at overgaa alle Guder i Styrke VII, 4, 5; II, 1, 15 (X, 176, 4; I, 68, 2).

[2]) Jeg henviser foreløbigt til Bergaigne, som med særlig Omhu har fremdraget alt herhenhørende, og som sædvanligt splittet det ad igen. Det meste findes dog i Afsnittene I, S. 31—142 og II, 225—298 og forøvrigt passim.

er først i den senere Literatur man for Alvor drager Følgeslutningen: „altsaa er Offerpræsten almægtig,“ i Rig-Veda er dette endnu kun et Maal der tilstræbes, og det er de Veje, ad hvilke der søges mod Maalet, som Agni- og Somadigtene tillader os at studere. At Offerguden, at Offer*midlet* Agni er Gudernes Herre, og at Agni igen helt er i Præstens Haand, det er den ledende Tanke, der fødes og udarbejdes i Agnidigtene, og det er det nye, det samtidige og levende i Rig-Veda, det er den Opgave, disse Slægtled af Sangere havde at løse, alt medens de samtidigt bevarede Fortidens Tradition. I og for sig er det om Offerildens Gud for Digterne tillige var Sol og Lyn eller ikke, et underordnet og ret ligegyldigt Spørgsmaal, hvis Løsning ikke vilde høre hjemme i et Værk som dette, men man forstaar nu, hvorfor det var nødvendigt her at tage det op fra Grunden af. Sol- og Lynteorien forvansker ikke blot en af Rig-Vedas Hovedguder, men den tilslører Rig-Vedas Grundtanke. Jeg haaber, man vil indrømme, at alt det ejendommelige ved Agni, Agnis Stilling til det praktiske og huslige Liv og til Læren om Ildens Nedkomst fra Himlen, den saa stærke Fordybelse i den skjulte Agnis Liv og Væsen etc. etc., at alle disse Hovedtræk i hans Skikkelse først blive forstaaelige, naar de ses som Udslag af Digternes centrale Stræben: stærkere og stærkere at hævde Offerildens Verdensmagt, og dermed er saa Agnis Stilling til de andre Guder og Rig-Vedas nye Grundtanke givet. Saa er det den gamle Sjæledyrkelse, der gennem Agni vender tilbage og tvinger de store Naturguder, tvinger Indra og Varuna til at bøje sig for Offeret — Agni er det tredjesidste Trin, Brahmanen benytter for at naa Herredømmet over Verden og sætte sig paa Guds Trone.

Gennem Offerguden Soma gennemløber Rig-Veda nøjagtigt den samme Bevægelse i endnu skarpere og dristigere

Træk[1]), og jeg gemmer derfor, hvad der endnu er at sige om den store Modsætning i Rig-Veda, Modsætningen mellem Offer- og Naturguder, indtil Fremstillingen af Soma er sluttet. Her endnu kun nogle udfyldende Bemærkninger om Agni.

Er Agnis Verdensmagt virkelig noget nyt, som først disse Digtere sætte ind, saa kunde man vente, at det i mange Smaatræk maatte røbe sin Nyhed ved ikke ret at stemme med det traditionelle, eller ved Forsøgene paa at faa det til at stemme dermed, og der mangler da heller ikke Eksempler paa bægge Dele. Den store Gud Agni burde aabenbart hædres med den største af alle Offergaver, med Somaen, men den faar han ikke. Alt hvad der i det Hele ofres, ofres jo i Agni, og han bedes tit nok tage mod Somaen, ogsaa uden nærmere Tilføjelse (f. Eks. I, 94, 14; 149, 1; VIII, 43, 11 etc.), men af samtlige Steder ses det dog let, at det er Somaen, han skal bringe til Guderne (karakteristisk I, 45, 8—10), medens det er i Smørret, han selv har sin egen Del. Ogsaa efter det senere Ritual er Smør, Mælk, Kage den egenlige Offergave til Agni alene, og man slutter heraf naturligst, at Ritualet forlængst var ordnet og Offergaven bestemt, medens Agni endnu kun var det tjenende Bud. Om Digterne selv ere sig dette bevidste er vanskeligt at sige; i Steder som „vi bringe dig Sange som Soma“ VI, 8, 1, „ofre dig otteføddede (versføddede) Køer“ (II, 7, 5), „med Sang bringe vi dig Offergave, tilberedt med Hjertet (altsaa Sange), de skulle være dine Øksne, Tyre og Køer“ (VI, 16, 47) kunde der jo ligge en Slags Undskyldning for, at han ikke fik et substantiellere Offer, men de kan dog

[1]) Jeg har allerede — i næstforrige Stykke — foregrebet dette paa et enkelt Punkt, da det mindre er gennem Agni end gennem Soma Præsten naar til at lægge Lynet i Indras Haand.

ogsaa henregnes til den lange Række Tekster, der blot vil fremhæve Sangenes Betydning. Og selve Sangene til Agni ere ikke selvstændige. Man fristes til at tro, at Tilbudet her har været større end Efterspørgslen, saa nogle af disse Digte kun vare bestemte for Forfatterne selv. At den præstelige Gud bedes at beskytte Sangerne, at det hedder „hjælp os og hjælp vore Offergivere," det er i sin Orden, men det er paafaldende, at der er Digte, der udelukkende bede for de Syngende, enten Præsten saa virkeligt her selv tillige har været Offergiver eller har vidst, at Tilhørerne dog betragtede denne Del af Offeret som sig uvedkommende. Men hvorledes dette nu end forholder sig, saa ses det umiddelbart, at samtlige Agnidigte, utvivlsomt efter gammel Forskrift (nivid), ere rettede til Offerbringeren Agni, de ere kun Indledninger til det rette Offer og antyde ofte ligefrem for hvilken Gud det hele Offer er bestemt. Indenfor Naturdyrkelsen vilde dette være fuldt forstaaeligt og selvfølgeligt; der kunde man, naar man vilde hædre de høje Guder, nøjes med at sige nogle pæne Ord til den hellige Ild og saa begynde paa den egenlige Akt, men for Verdensherskeren Agni, Gudernes Herre, er det altfor lidt, Han havde Krav paa Offer særligt for sig, og naar han ikke fik det[1]), maa han have været for ung; den nye store Agni maatte fortsætte sit Liv under de forlængst bestemte gudstjenstlige Former, der for den gamle mindre Agni vare de ene naturlige.

---

[1]) Jeg taler her kun om Agni som jævnbyrdigt Led i Gudernes Kreds, om hans Dyrkelse ved den egenlige Offertjeneste, hvortil der hører baade Præst og Offergiver At Ilden samtidigt er blevet æret i Hjemmene, af Husfædrene, under Former, der udviklede sig til det senere daglige Agnihotra, derom kan der ikke være Tvivl, men heri har vi jo netop den ældre beskednere Agni, Husilden og Offermidlet, som nøjes med sin Hus-Andagt og ikke for egen Regning kommer med ved den offenlige Gudstjeneste.

Og saa er Agnidigtene fra den anden Side set altfor vægtige. Indra er Rig-Vedas tiest besungne Gud, Digtene til ham udgøre paa det nærmeste en Fjerdedel af den hele Samling, saa følger Agni der gaar ham meget nær, ja Agni og Soma tilsammen udfylde en Tredjedel af Rig-Veda, og de sidste fem Tolvtedele maa saa samtlige de øvrige Guder dele med hverandre og med de ret talrige friere historisk-episke eller lyrisk-spekulative Digte. Det er allerede et stærkt Misforhold, at de blotte Midler for Offeret, Alterilden og Drikken, at de faa en saa overvældende stor Plads i Forhold til de andre Guder, og her er en ligefrem Modsigelse til Stede. Indra giver ikke blot som Tordengud Regn, men det er tillige hans stadige Gerning at fortrænge Mørket og dets onde Aander, at bringe Lyset, føre Morgenrøden og Solen frem, støtte Himlen og udbrede Jorden etc., altsaa netop det vi veed, der tillægges Agni. Ved Indraofferet kan man altsaa midt i Offeret prise Indra for nøjagtigt det samme som Agni allerede har udført ved Offerets Begyndelse, en Modsigelse, der dog maa bringe os til at tænke paa en Brydning mellem gamle og nye Tanker. Ikke blot ligeoverfor Indra, men ved deres hele Indhold vise Agnihymnerne, at der gennem Rig-Veda *finder en Forskydning Sted, saa Offerets Tyngdepunkt flyttes fra den centrale Offerhandling til den indledende*; og at det nye her er Indledningens stigende Magt og ikke omvendt, det følger af hele Rig-Veda, og det ses umiddelbart af at de for Offerdyrkelsen karakteristiske Tanker og Vendinger trænge sig fremmede og stødende ind i Digtene til de andre Guder.

Det samme Indtryk faa vi ved at se paa Digterne selv. Jeg har imidlertid allerede i Afsnit I (S. 52—3) berørt det, at Præsternes Stilling ikke svarer til den Vægt, der lægges paa Offeret, vi saa jo, hvor ivrigt de maatte kæmpe mod Offernægterne, hvor stadigt de bad om Offer-

givere[1]) (S. 44—5, 48—51), saa jeg skal ikke dvæle derved her. Det er nok, at Offerets Almagt ogsaa fra denne

[1]) Dette træder selvfølgeligt stærkt frem i Agnidigtene, endnu tiere end man efter Oversættelserne skulde tro. Saaledes betegner allerede det enkelte vīra (nogle faa Gange „Dreng, Søn“ ellers „Helt“) undertiden tillige Helten som Offergiver og Sammensætningerne, baade de saa overvættes hyppige suvīra og suvīrya og en Del af de sjeldnere (sarvavīra, sahavīra, puruvīra, sahasravīra, spārhavīra, samyadvīra, arishtavīra, vīrapesās), bruges atter og atter paa denne Maade. Naar der tales om et tusindviraet Offergræs I, 188, 4, om en Søn, et Offergræs rigt paa Viraer III, 8, 2; II, 3, 4 (5), naar det fem og tyve Gange (een og tyve som Omkvæd i II) hedder „lad os rige paa Viraer føre Ordet (eller „tale højt“) ved Ofrene“, er Betydningen jo klar, ikke at tale om at disse Udtryk flere Gange ligefrem defineres, saaledes i Pūshandigtet VI, 53, 2, hvor „mandig Rigdom“ (naryam vasu (dette igen ensbetydende med dravinam vīrapesas og suvīryo rayih o. s. v., smlgn. nrbhir nrvantah syāma (VII, 41, 3) o. s. v.)) sættes lig en Vira med fremrakt Offergave. Ordene bruges i Digte til alle Guder, men forekomme mindst et halvhundrede Gange i Agnidigte alene. Særligt betegnende er det nægtende avīra, avīratā: „giv os ikke, o Agni, til Pris for Armod og Mangel paa Vīraer“ (III, 16, 5; VII, 1, 19), „lad os ikke sidde omkring dig uden Viraer, uden Næring“ (VII, 4, 6; 1, 11) o. s. v. (De omstridte Strofer 7—8 i VII, 4 dreje sig næppe om „Adoption“, om egne og Andres Børn; Sangerne synes mig at bede om faste stadige Offergivere af deres egen Stamme, saa de ikke behøve at jage efter fremmede; acetāna i St. 7 er vel ligesom akavi i St. 4 Sangeren selv: om jeg end er uforstandig, saa gør dog ikke mine Veje tomme (for Viraer). — Selvfølgelig volder det adskillig Uklarhed, der mangen en Gang ogsaa gaar ud over Konteksten, naar man vælger Betydningen „Helte“ end sige „Børn“, hvor der menes Offergivere. Saaledes I, 105, 19: maatte vi ved denne Sang drage Indra til os (fra Konkurrenterne), saa at vi kunne staa sejerrige ved Offeret (vrjane) med alle Viraerne omkring os (sarvavīrāh). Her oversætter Grassmann: . . . være sejerrige i Krigerskaren med alle Helte,“ Ludwig: „overgaa alle Helte i Kraft,“ Bergaigne: „trives i vor Bolig og bevare alle vore Helte,“ Geldner (Pischel I, S. 150) ellers korrekt, men gengivende sarvavīrāh ved „mit heiler Mannschaft,“ hvad der dog leder ind paa en helt anden Forestillingsrække. I den nysnævnte Formel: „lad os rige paa Viraer føre Ordet ved Ofrene“

Side viser sig som en ny Tanke, der kraftigt baner sig Vej, men endnu ikke har slaaet Rod i Folket som Helhed, endnu ikke har faaet sit tilsvarende sociale Udtryk.

Endelig har vi denne nye Agnis Forhold til Indra, maaske det tydeligste og mærkværdigste Tegn paa, hvorledes Stillingen er. Tordenguden Indra er den folkeligste af alle Vedatidens Guder, han er ikke blot den store Regngiver, men han er Kampguden; han dræber ikke blot den store Fjende (vitra), der holder Vandene tilbage, nej han knuser alle Folkets Fjender, han „Fjendedræberen", „Borgomstyrteren" Indra. Det er ham, Hærene anraabe i Slaget, han giver Sejer i Kamp og i Væddeløb, og hurtig til Slag, lidenskabelig i sin Vrede, plump og djærv, men vældig og heroisk er han Folkets Yndling, i hvem disse krigerske Stammer saa deres eget Spejlbillede. Hans Væsen ligger altsaa meget fjernt fra Agnis, men da det galdt om at gøre Offerguden til den første, saa stod Indra i Vejen, og saa gjorde man et alvorligt Forsøg paa at faa ham bort ved at tillægge den dog saa forskellige Agni Indras Egenskaber og ganske sagte skyde ham ind i Stedet for Indra. Fænomenet er iagttaget af Alle (f. Eks. Muir V, S. 220, eller Bergaigne II, S. 294—8), og jeg tror at den blotte Angivelse af Hovedstedernes Art vil være nok til at bestyrke min Forklaring. De lade ikke blot Agni indirekte som Offerild give Sejer i Kamp, nej han fremstilles selv som Kriger og Sejerherre: „Fjendedræberen", „Borgomstyrteren" Agni (I, 59, 6; 74, 3; 78, 4; III, 20, 4; VI, 13, 3; 16, 14, 19, 39; VII, 6, 2; VIII, 19, 20; 63, 4; X, 46, 5; 65, 2). Derfor kan Krigerne

---

oversætter Grassmann suvīrāh i I, 117, 25 „reich an Helden", i II, 12, 15 „an Söhnen reich", i VIII, 48, 14 „umschart von Männern", ja i det tilsvarende Omkvæd i II endogsaa ved „im Chore", „im Männerchor" (21 Gange, den 22de (IX, 86, 48) „heldenreich"!).

trygt henvende sig til ham: „den, Agni hjælper, kan Ingen overvinde“ I, 27, 7—8, og ganske som det utallige Gange siges om Indra „Agni giver Sejer selv mod en overlegen Styrke“ (I, 31, 6), ja „han driver den Ene frem i Slaget og lader ham splitte mangfoldige Fjender“ X, 80, 2, „Fjenderne fly skælvende, blot de se den Helt som Agni hjælper“ VI, 14, 4 o. s. v. Ja de tale endogsaa, hvad der utvivlsomt kun er et fromt Ønske, som om Agni var Stammernes Krigsgud. „Jeg priser den vældige Tyr, hvem Pūruerne følge som Fjendedræber“ I, 59, 6; Agni kalder og fører Turvaṣa-Yaduernes Helte hid I, 36, 18; „Bharaternes Agni, Fjendedræberen, den stærke Hersker, som Kong Divodāsa følger“ VI, 16, 19; „han kuede Nahus's Stammer, og tvang dem til at betale Skat“ VII, 6, 5; „vidt berømt er Bharaternes Agni, der overvandt Pūruerne i Strid“ VII, 8, 4; „Anuernes vældige Fjendedræber, i hvis Beskyttelse vor høje Śrutarvan blomstrer“ VIII, 63, 4 (Nahus X, 80, 6; Stammerne VIII, 64, 10 etc.). Selv Urfædrene skal have haft dette i Tanke: „Dadhyañc tændte Fjendedræberen, Borgomstyrteren Agni, Pāthya tændte ham som den bedste Dasyudræber, der vinder Bytte i Slag for Slag“ VI, 16, 14—15. Han er som en Krigsgud, ja han Offerbringeren „tjener“ endogsaa Guderne ved Kamp“ I, 59, 5. „Agni er en Indra for den Ofrende“ V, 3, 1; „jeg priser den guddommelige Fyrste, Stammernes Helt, jeg besynger hans den Stærkes Bedrifter som Indras“ VII, 6, 1 [1]); „Agni giver Alt, Regn fra Himlen

[1]) Jeg forbigaar selve Tvegudehymnerne til Indra og Agni (smlgn. X, 19) og talrige Steder i Agnidigte, der sprogligt og sagligt kaste et Indra-Skær over Agni (f. Eks. VII, 6, 5; 5, 6; 9, 2; VI, 13, 3 etc. etc.), Snurrigst virker det, naar specielle individualiserede Indra-Bedrifter overføres paa Agni som Ṣambaras Drab I, 59, 6 (se ogsaa VI, 4, 3 sammenholdt med II, 20, 5 (X, 80, 3)); det er som vilde man lade Loke dræbe Hrungnir, eller mere anskueligt som om man vilde fortælle os, at Morten Luther slog Tyrkerne ved Belgrad og Wien.

og Bytte i Fjendedrabet" VI, 13, 1; „Agni er den første i den blodige Strid, naar Stammerne kæmpe; *ja Mændene skulle sige*: „vist fødtes Agni, Fjendedræberen; Bytte vinder han i Slag for Slag" I, 74, 2—3. Han er lige nødvendig for Præst og Kriger: „fra dig udgaar den stærke Sanger, fra dig de fjendebesejrende Helte" VI, 7, 3 (lignende meget ofte); „til Agni raabe Præsterne, naar de kappes ved Ofrene, til Agni Krigerne, naar de ere i Nød paa deres Toge (atter utvivlsomt et fromt Ønske, det er Indra, de bede til), til Agni Fuglene, der flyve under Himlen, Agni raader over Tusinder af Køer (det er alle Slags Goder)" X, 80, 5. Jeg veed ikke, hvad alt dette er, naar det ikke er et Forsøg paa at hævde, at Agni fuldt ud kan erstatte Indra [1]).

Det er rimeligt, at denne Agniforherligelse stødte paa adskillig Modstand. At Indra ikke lod sig skyde bort fra sin Plads — Forsøget mislykkedes fuldstændigt, hvorom straks nedenfor — tyder i hvert Fald derpaa, men selvfølgeligt siger Rig-Veda direkte meget lidt derom. V, 20, 2 og 12, 5 høre maaske herhen, medens Agnifjenderne i I, 148, 5 vel have en anden Betydning; alle tre Steder ere meget dunkle. I I, 189, 3 tør man maaske lægge Vægt paa, at der er brugt ikke anagni men anagnitrā [2]), at Sygdommene bedes at angribe, ikke de agniløse Stammer, men de der ikke vende sig til, ikke ære Agni; hermed kunde jo menes Stammer, der ikke vilde vise den nye Agni hans fulde fortjente Hæder. Med rene Ord siger derimod I, 147, 2 „der er dem der spotte dig og

---

[1]) At omvendt Indra ligesom Agni er Præste-Beskytter og Ven, ligger simpelt hen i, at han er den tiest besungne Gud, den der giver Præsterne mest at fortjene. Er Agni selv Præst og Offer*bringer*, saa er Indra den store *Offergiver*, der ogsaa uafbrudt kaldes „Offergiveren", „maghavan", et Tilnavn lige saa fast og hyppigt som selve vrtrahan.

[2]) Sammenlign adevatrā V. 61, 6.

dem der besynge dig, jeg, o Agni, priser dig.“ At man har spottet, ikke med Ilden men med den nye verdensbeherskende Offerild, synes utvivlsomt.

Jeg har allerede i denne Afhandling benyttet alle vigtigere Agnisteder i Algudehymnerne, ellers vilde det her været paa sin Plads at give en særlig Fremstilling af Agnis Rolle der. Man kunde nemlig sige: at Agnidigtene som ere bestemte til at foredrages, mens Ilden tændes og æres med Smør etc., at de udelukkende dreje sig om Offerilden, det er intet Under, men i Algudehymnerne, hvor han anraabes som en Gud mellem de andre, maa hans Væsen komme friere og fuldere til Syne, — og det vilde det sikkert ogsaa, hvis han var andet og mere end ovenfor fremstillet. Nu hører han, som man kunde vente, til de i Algudehymnerne tiest nævnte Guder, ja besynges ofte fortrinsvist og udførligere end de Andre, og dog er han ogsaa her ene og alene Offerguden, og Læren om de „agnitungede“ Guder, der leve af Agni, hører netop særligt hjemme i disse Digte. Altsaa en velkommen og vægtig Bekræftelse paa, at Rig-Veda intetsteds vender Ryggen til Offerilden, for at fejre Solens og Lynets Agni.

Om Agnis senere Skæbne kun et Par Ord[1]). Indra vedbliver at være ja bliver mere og mere Gudernes Konge, medens Agni kun er en af Flokken, og det er helt nye Storguder, der efterhaanden overskygge dem bægge, men dette, at Krigerguden Indra hævder sin Forrang for den præstelige Agni, er ikke noget Nederlag for Brahmanerne, det betyder kun, at de skiftede Taktik. Det ses ogsaa

---

[1]) Se A. Holtzmann: *Agni nach den Vorstellungen des Mahābhārata*, Strassburg 1878.

paa Agni selv. Hvor stærkt end Ritual og Offerkommentarer og mystisk Spekulation i Veda og Brāhmaṇa beskæftiger sig med Agni, saa slappes dog det gamle faste Greb[1]). Agni gøres ikke mere saa energisk til eet med Offerilden, han træder i Forhold til Sol og Lyn, faar efterhaanden en friere fra Ilden fraskilt Personlighed og bevæger sig mellem og helt udenfor sine himmelske og jordiske Ilde frit efter eget Behag. Sagen er simpelt hen, at Rig-Veda jo ikke forherligede Agni for hans egen Skyld. Gennem denne urgamle hellige Gud hævdede Sangerne Offerets og Offerpræstens Almagt, saa snart han havde støttet dem med sin Anseelse og Maalet var naaet, blev han dem kun en Gud mellem flere, om end altid en nær og kær Ven. Og saa fulgte de for første Gang ligeoverfor Indra den Taktik, de i Aarhundreder fastholdt, en Taktik der gør Hinduismen til den bredest aabne af alle Religioner. De Troende kan bede til nye og gamle, store og smaa, ariske og ikke-ariske Guder, til Aber og Elefanter, til Landsbyguder (grāmadevatāḥ) og Verdensguder, til høje monoteistiske Guddomme og til to eller flere Eenguder efter Behag, de ere lige velkomne, blot de anerkende Ofrets Almagt og Brahmanens Eneret til at ofre. De enkelte Brahmaner høre selv til de Troende og dyrke de store Guder med ærlig Overbevisning, men ideelt set er det Brahmanen, der sidder roligt paa sin Almagts Sæde, medens disse Tusinder af Guder glide ham forbi som skiftende Skygger og tomme Navne.

[1]) Sammenlign det ovenfor S. 170 om Agni i tiende Bog bemærkede.

III.

Soma.

Ordet Soma betyder tre Ting: en Art Plante med saftige Stengler, den af Planten pressede Drik og endelig denne berusende Drik opfattet som Gud. Soma er Vinranke, Vin og Vin-Gud.

Man kjender hverken Plantens Art eller dens Hjemsted[1]). Da Ordet i alle tre Betydninger genfindes i Avesta (Haoma), og Soma baade der og i Rig-Veda siges at vokse paa Bjergene, synes dette jo at give os et Spor, men det lader sig ikke følge. Soma af su betegner kun den Egenskab ved Planten, at den egner sig til at presses eller ofres, altsaa kan enhver berusende Plante, til forskellig Tid og Sted de forskelligste, kaldes Soma, saa langt Roden su i det Hele findes i Sproget. Og selv om Opfindelsen for hele det oldpersiske og oldindiske Omraade var gjort paa eet Sted, tør vi være sikre paa, at det er sket paa et Trin, langt forud for det, vi kalde

---

[1]) Da Monier Williams (*Rel. thought* I, S. 13) i Nordvestindien bad om at se et Eksemplar af den ægte Soma, blev der svaret: Verdens Fordærvelse er for stor, Soma vokser ikke længere paa Jorden, nu er den kun til i Himlen. — Soma-Navnet har vel i gammel Tid som i Indien nu været brugt om vidt forskellige Planter.

Veda- og Avestatiden, — næsten alle, selv de laveste Naturfolk, forstaar jo den Kunst at drikke sig fulde.

Engang maa Soma vel have været Folkets berusende Middel, den nationale Drik, men dette ligger langt forud for Rig-Vedatiden. Vel hedder det VIII, 80, 1: „Da Pigen ned til Vandet gik, — Hun Soma med paa Vejen (?) fandt; — „for Indra vil jeg presse dig," — saa sagde hun og bar den hjem," og her paa dette eneste Sted synes det jo som om Enhver kunde gaa ud af sin Dør, plukke sig en Favnfuld Soma og selv presse den til Gudstjeneste eller til Rus. Men det er end ikke sandsynligt, at dette skal være et Genrebillede af det virkelige Liv. Som allerede omtalt er det at presse Soma i Rig-Veda enstydigt med at være gudfrygtig, at være Offergiver, Tusinder af Gange presses Soma ved Offeret, og saa ofte det siges om Lægfolk at de presse, betyder det kun, at de lade en Brahman udføre et Somaoffer for dem. Konteksten udelukker ellers overalt, at de skulde gøre det hjemme for egen Mund, og ogsaa her i VIII, 80 kan Brahmanens Mellemkomst meget vel være underforstaaet [1]). Dernæst er Digtet (efter Strofe 5—7) en Signeformular mod Hudsygdom, Indledningen er temmelig dunkel og endnu uforstaaet, men baade Pigen og Vandet i St. 1 kan her ligesom ved Indklædningen til saa mange andre Trylleformularer meget gerne have haft en nu for os skjult mytisk eller episk Betydning. Naturligvis drak Folket ogsaa paa Vedatiden, men det hentede sin Rus fra en billigere Flaske, fra Surādrikken. I Rig-Veda er

[1]) I hvert Fald har de lærde Brahmaner, der samlede Rig-Veda, tænkt sig Sagen saaledes, ellers vilde de, for hvem Præsternes Eneret til at presse Somaen var en afgjort Sag, ikke have optaget Strofen. Og rimeligvis har de Ret, thi hvor dunkel Sammenhængen end er, tyder St. 2—4 dog nærmest paa at Handlingen tænkes fortsat ved et regelret Offer, med Offerild og Offerpræster og alt Tilbehør.

Soma kun Offergave, det dyreste og bedste, man kan byde Guderne, det er som før (S. 54) nævnet ene Præsterne selv, der tilberede den, og den nydes, og det vel tilmed kun ved Offeret, kun af Brahmanerne og de rige Offergivere. Straks efter Vedatidens Slutning var det at holde et Somaoffer en Luksus, som selv de Rige højest tillod sig en Gang om Aaret; det billigste varede fem Dage og krævede seksten forskellige Slags Præster, medens de større tog Maaneder og Aar og slugte hele Formuer. Paa Rig-Vedas Tid var Soma snarere den vigtigste, den rette Offergave, der hørte med til ethvert anseligere Offer, men der var gjort en god Begyndelse til de senere Forhold. Blot ved Presningen maatte der være to Slags Præster til Stede (og vistnok flere af hver Slags), og een Hymne II, 36 nævner seks forskellige Somabægre, som hver af sin Præst rækkes den paagældende Gud. Uden Hensyn til den forskellige Vægt, Anledningen og Guden kan give Offeret, veed vi altsaa, at Somaofferet rent liturgisk set er et Højdepunkt for den vediske Gudstjeneste; Somaens Presning staar i Betydning for Offeret jævnsides med selve Agnis Tænding, og vi kan paa Forhaand vente, at Digterne atter her vil røbe deres eget Verdenssyn, deres egne Tanker om Offeret og dets Stilling til Guderne, medens deres Ord til den Gud, der skal drikke Somaen, lettere kan være blot traditionelt.

For Soma byder Rig-Veda os tre Slags Kilder. Hele niende Bog indeholder Sange, der skal foredrages ved Somapresningen. Dernæst omtales Soma atter og atter i Hymner til de andre Guder og endelig er der nogle faa Hymner, rettede til ham selv som Gud, ligesom han har sin Del i Tvegude- og Algudehymnerne. Vigtigst er niende Bog.

Somaplanten presses mellem Stene, derfra flyder Saften ned og hældes gennem en ulden Sigte i et Kar, hvor den tilsættes med Mælk og Vand; det er disse Hand-

linger, niende Bogs Sange skal ledsage, for at give dem deres rette sacrale Betydning. Digtene dele ikke Opgaven mellem sig, saa nogle knyttede sig til Presningen, andre til Blandingen, de ere alle rettede til Soma Pavamāna, den sig rensende Soma, de forherlige alle dette, at Soma flyder gennem Sigten og tilsættes, de sige alle: Soma, du er stor, Soma rens dig, strøm til Karret, Soma giv os Gaver. Da de efter den nyere Inddeling ere omtrent halvtredjehundrede i Tal, kan det ikke undre, at selv disse vel skolede Forfattere med et rigt Sprogs og en rigt udviklet Retoriks samtlige Midler dog har maattet vride og vende sig, har maattet kæmpe sig frem til Sprogets og den sunde Menneskeforstands yderste Grænser, for en to tre hundrede Gange i en tusinde Strofer at gentage dette tarvelige samme, uden at gentage hverandre. Det er vigtigt for det følgende at se, hvilke Udveje de har grebet, det vil give os den øverste Regel for ethvert Studium af denne i mangt og meget forunderlige niende Bog i Hænde.

At Somaen blandes med Mælk er snart sagt, naar det skal siges med rene Ord. Kalde vi med et for disse Digtere saa nærliggende Billede Mælken Køer, komme vi et godt Stykke fremad. Saa kan man i Stedet for: han flyder til Karret, sige: han gaar til Køerne, staar hos, sidder blandt Køerne; og han skifter jo Farve ved Blandingen, som om han klædte sig i Mælk, altsaa hyller han, klæder han sig i Køer, og denne nye Farve er lysere altsaa smykkes han, salves han med Køer, ja da Mælken ihældes varm, koge Køerne ham. Men først Somaen giver Blandingen Kraft, altsaa er han en Tyr, der befrugter Køerne (han befrugter dem eller de drikke ham), han gaar altsaa til Køerne som Manden til sin Hustru, et Billede, der kan rigt varieres, og hans og Mælkens Plasken i Karret bliver Tyrens og Køernes erotiske Brøl etc. etc. Nu er hundrede Steder selvforstaaelige: han staar i

Køerne som en Helt 16, 6; 62, 19; han gaar i Køer, sidder paa Koen 86, 12; 12, 3; han klæder sig i Køer 2, 4; 8, 5, 6; 14, 3; 66, 13; dækkes med Køer, hyller sig tæt som i nyvasket Klædning 86, 27; 69, 4; han gør Køerne til sit Smykke 14, 5; 86, 26; han pynter sig med, som en Hest strigles, salves han med Køer 10, 3; 32, 3; 43, 1; 45, 3; 86, 47; han er den i Køer dykkende (gonyoghas) 97, 10; Køerne koge ham med Mælk, de koge Barnet, de koge Hovedet i Bægrene 1, 9: 84, 5; 93, 3; han lægger Sæd i de efter Tyren begærlige 19, 5; 99, 6; han brølede begærende Koen 27, 4; 97, 15; foren dig med Malkekøerne, med dem der have saa skønt et Skød 61, 21; han lægger Sæd i det hellige Sted, han strømmer til Køernes brede Stald 77, 4; Køerne brølede til ham som Pigen til sin Hjertens Ven 32, 5; syngende en Sang gaar han tordnende som Vennen til sin Kære 96, 22; begærende Kvinden gaar han gennem Sigten, Tyren brøler, Køerne gaa mod ham, Gudinderne (!) gaa til Gudens Møde 69, 4, 3; 26, 2; 82, 1; 86, 32; 93, 2; 96, 7, 24; 97, 9, 13, 22; 101, 14[1]) etc. At han „først tages i Munden af Køerne og saa af Offergiverne,“ 99, 3, skal ikke som endnu Ludwig vil, sige at Soma er Græsvækstens Gud, at Køerne spise ham som Græs og derved faa den gode Mælk, Menneskene drikke, det betyder simpelt hen, at Mælken, der er i Karret, først tager mod den nedflydende Soma, ligesom drikker den, inden Præster og Helte faar den. Nu er det klart, at møder man uforberedt en Sætning som denne: han staar i Køerne som en Helt, Køerne koge hans Hoved i Bægrene, saa veed man hverken ud eller ind, men kan ty til de vildeste Forklaringer, og saa slutter jeg: inden man bygger noget paa slige enkelte Udtryk, maa man først undersøge, om de ikke hører til

[1]) I disse Billeder flyder Mælken sammen med Bønnen, der ogsaa som Ko og Kvinde brøler og synger til Somatyren.

en større Gruppe af Billeder, og om ikke den hele Gruppe kan henføres til det, vi nu engang veed er Udgangspunktet for alle disse Digte, selve Somapresningen. Ellers kunde man blot af det her citerede gøre Soma til en Apis eller Eros eller til en Græsvækstens Gud. Reglen er jo rent selvfølgelig og gælder for hele Rig-Veda og ethvert mytologisk Omraade, men den behøver at indskærpes[1]) og dette er et meget passende Sted at gøre det, her hvor Materialet er saa forviklet, og hvor det tillige er saa rigt, at denne Undersøgelse maaske frem for nogen anden i Rig-Veda kan føres til en endelig Løsning.

Endnu maa det bemærkes, at Soma presses ligesom Agni fremgnides ved Daggry, før Solopgang. Ved Festerne ofres der Soma tre Gange daglig, Morgen, Middag og Aften, og Ofrene kaldes de tre Presninger, men hvad enten der nu virkeligt hver Gang pressedes fra nyt eller Morgenforraadet har strakt til Middag og man til Aften har taget den sidste Kraft af de brugte Stengler, vist er det, at Morgenofret her som overalt i Rig-Veda hævder sin Forrang, at samtlige disse Sange ere bestemte for den om ikke eneste saa første og vigtigste Presning. Se **98, 11; 93, 5; 86, 42, (45); 84, 2, 4; 71, 7; 86, 19, 21; 83, 3; 90, 4;** sammenlign Brugen af jāgṛvi **36, 2; 97, 2, 37; 106, 4** etc. etc.[2]).

At Soma gennem hele niende Bog er Saften der presses, derom er alle enige, men da denne Saft tillige prises som Verdens Herre, Himlens og Jordens Fader,

---

[1]) Ogsaa Bruchmann's skarpsindige Forsøg paa ved en blot Analyse af Digterbillederne at finde det oprindelige i Somaskikkelsen er strandet paa et for flygtigt samlet Materiale; se K. Bruchmann: *Psykologische Studien zur Sprachgeschichte* 1888, S 213—18.

[2]) Særligt tydeligt ses det næsten overalt, hvor der udenfor niende Bog er Tale om Pressestenene, at det er om Morgenen de virke: I, 118, 3 og 11; 135, 7 etc.

da den gaar paa Himlen og skaber Solen, har Forskerne grebet til de forskelligste Udveje for at løse Modsigelsen. De fleste mene, at Soma tillige er den befrugtende Verdenssaft, Regnen; Bergaigne har sat et uhyre Arbejde ind for at vise, at Soma er Sol og Lyn, medens andre især Ludwig paa mange Steder tyr til Maanen, fordi Maanen senere i Indien blev eet med Soma[1]). Altsaa Regn, Sol, Lyn, Maane! Alt for mange gode Ting paa een Gang! Jeg tror en simpel Gruppering af Billederne vil tvinge os ind paa en anden Forklaring. Først det faktiske.

Soma lyser, bringer Dag og Sol, men det er som Drik han gør det. Saftens noget brunlige Farve bliver, naar den renses, og særligt naar den tilsættes med Vand og Mælk, lyst gul, og dette spindes ud i det uendelige, lige fra de staaende Tillægsord, den Klare, den Gule, til selve Solen. Soma er lys, skinnende, han lyser, straaler, funkler, han er skøn at se, elskelig som Lyset 98, 8 (7), gylden og skøn som en „Solens Søn“ 93, 1, idet han renser sig, gaar han med skinnende Straaler 100, 8, renset, mælkeblandet er han skøn som Solen 101, 12, rens dig, en Sol at se 64, 30, (ja han bliver jo saa gul, at) han ligesom renser sig i Solen 97, 38, han smykkes med Solens Straaler 76, 4, tager Solens Pragt paa 71, 9, hyller sig i Solstraaler og gaar som Ægtemand til Hustruernes (Mælkens) Møde 86, 32, han renser sig, og stor bestiger han Solens brede Vogn (tager sin gule Glans) 75, 1; mindre højtideligt: han kører (ordret gaar) gennem Sigten med en gul Hoppe 107, 8, han kører paa Lyset (har Lyset til Vogn) 86, 45 (den Fyrste kører paa Sigten 83, 5; 86, 40); ja hver af de mange Straaler, hvormed han flyder eller drypper fra Sigten, er jo gule, lysende som Sole, de ere Sole, „bredt drage Solene gennem Sigten“ 10, 5, „ad tusinde støvfri Veje gaar Solen med Sang

[1]) Saaledes ogsaa Pischel I, S. 80; Soma lig Regn S. 86 ff.

gennem Sigten« 91, 3, og disse Sole ser, han er lutter Øje (viṣvacakshas) 86, 5, de rense den tusindøjede gennem Sigten 60, 2, den soløjede renses i Bægrene 97, 46, han ser til Somakarret med Solens kære Blik 10, 9, han flyder til Karret, beskuende bægge Verdener (32, 4 og atter og atter); saa veed vi, hvad der menes med, at han »gaar med Solen i Sigten« 27, 5, eller skinner med Solen 2, 6; sete i Sammenhæng ere disse Billeder lige saa mange Beviser for, at Soma for disse Digtere ikke er Solen[1]). Og det næste Punkt er ikke mindre klart: Hjælp os ved Offerværket, Helt; — det Mørke, vi bekæmpe vil, — dræb det, idet du renser dig 9, 7; du dræber ethvert Mørke i den Ofrendes Hus 100, 8 (66, 24; 108, 12). I Køer og Vande (man husker Somaen tilsættes baade med Vand og Mælk) klæder sig — den Gule, avler Himlens Lys, — i Vande avler Solen han 42, 1: Solene drage gennem Sigten, avlende Morgenrøden 10, 5 (23, 1—2; 97, 41 etc.), han strømmer i Karret, avlende Lyset, idet han gør Køerne til sit Smykke 107, 26. Som Lysfrembringer har han tre faste Tilnavne svarvid, svarjit, svarshā, der alle betyde den lysvindende, og de forekomme kun i Vendinger som disse: de lysbringende Draaber presses, de rense sig, de flyde, lysvindende gydes han i Karret, de lysvindende berusende Draaber etc. (21, 1; 27, 2; 78, 4; 84, 5; 86, 3; 96, 18; 101, 10; 106, 1, 9; 107, 14; 109, 8; (se ogsaa 97, 39 og I, 91, 21; VIII, 48, 15)). Overalt er det uimodsigeligt Drikken, der er lysvindende, og dette er afgørende; det tvinger os til at holde os til Drikken overalt, hvor Soma bringer Dag og Lys, hvad enten det saa udtrykkeligt siges, at han gør det som Drik, eller dette maa ses af Sammenhængen, hvad det altid kan. Stederne ere meget talrige: han fornyer Dagen, Morgenrøden, Himlen

[1]) Saaledes ogsaa med Maanen: Soma er at se i Bægrene som Maanen i Vandene, VIII, 71, 8.

86, 19; han hjalp Menneskene med Lyset 97, 39; han finder Lyset 35, 1; 59, 4; han iler tordnende ned i Karret, naar han ønsker at vinde Lyset 74, 1; 76, 2; 90, 4; han gaar gennem Sigten og fylder Solen med Lys 97, 31; Lysene og Solen ere hans 86, 29; han ligesom driver Solen frem 17, 5; han spænder Solens Heste for 63, 8, 9, eller han er selv Solens Hest, et søgt men dog forstaaeligt Billede for den lysvindende Soma 16, 1; 64, 19; 108, 2 [1]); flyd ud i Bægeret, i Sigten; naar Indra drikker dig, lader du Solen stige paa Himlen 86, 22; 107, 7; han faar Solen, Lyset, Himmellysene, Himlen og Jorden til at skinne: stenpresset løber han bredt gennem Faarets Haar (Sigten) og sætter Himmel og Jord i Glans 75, 4; 9, 3, 8; 28, 5; 36, 3; 37, 4; 63, 7. Dette er ret store Bedrifter af en Drik, og Forklaringen følger, men selve Kendsgerningen staar fast. Trods hele Bergaignes Bevisfylde er der ikke et eneste Sted i niende Bog, der tillader os i Soma at se Solen; alle disse Udtryk danne een uløselig Gruppe, de sige alle: naar Soma presses, lyser den og giver den Lys.

Soma vandrer, og han gør det som Drik. Det synes forunderligt og er dog ret naturligt. Det vigtigste ved Presningen er jo, at Stenglerne ere gode, saa at Saften flyder stærkt og rigeligt gennem Sigten, og det er derom Soma bedes og derfor han prises i hundrede Vendinger. Atter og atter tales der om de raske, de hurtige Draaber (āṣavaḥ (jigatnu, drāvayitnu, abhivrajant etc.)); naar han som Tyr gaar til Køerne, tænkes der jo særligt paa, at han gaar ned til Mælken i Karret, men disse Billeder er

[1]) Paa disse Steder er det utvivlsomt Soma selv, der kaldes Solhesten, men ved mange af disse Billeder er det umuligt at afgøre om de høre til den lysvindende eller den lysende Gruppe; Soma vinder jo Lyset baade for Menneskene og for sig selv, bliver en Sol i Karret og fører den virkelige Sol op paa Himlen.

forsvindende i Tal mod dem, der blot vil fremhæve Bevægelsen, at han iler, skynder sig ned gennem Sigten[1]). Han flyder i Strømme som Vandenes Bølger, som Vande ad den stejle Skraaning, som travle Floder i dybt Leje, han kører med hurtige Vogne, sendes afsted som en Vogn, som en Hest, som stærke raske Heste, han gaar som en Helt, der svinger sine Vaaben, flyver som en Fugl, Somafalken sætter sig i Karret, eller han sætter sig i Karret som Fugl i Træet (disse 5 Rækker: Strøm-, Vogn-, Heste-, Helte- og Fuglebillederne ere meget talrige), han flyder som, hans uafbrudte Strømme gaa som Regnen fra Himlen (2, 9; 17, 2; 22, 2; 41, 3; 57, 1; 62, 28; 88, 6; 89, 1), lejlighedsvist iler han som brede Vinde, som Agnis Flammer, som Solens Straaler, eller Vildsvinet gaar til sit Sted (22, 2; 69, 6; 97, 7), ja da Guden Vishnu engang tog hele Verden i tre Skridt og derfor kaldes den vidtskridende, anvendes ogsaa dette paa Soma, der 97, 9 iler med den Vidtskridendes Fart; han slaar ned som Vinden 97, 52, hurtigere end Tanken 97, 28 etc. etc. Saa er han da naturligt en Vognstyrer (76, 2; 97, 46, 48), og det er den bedste (66, 26), der har lige og hurtige og mange Veje, tusinde Veje — ned gennem Sigten (97, 28; 39, 4; 81, 2; 106, 5, 6). Vi kende jo disse Veje; naar det 86, 16 hedder: „flyd ned i Bægeret ad Vejen med de hundrede Stier,“ saa se vi jo Sigtens Aabninger for os og i 78, 2: „mange Veje er der for dig at gaa, tusinde gule Heste sætte sig i Bægrene,“ saa er det klart, at disse tusind Heste er identiske med den ene gule Hoppe, vi nævnede før, og med de mange Sole, der gik gennem

[1]) Efter en langtfra fuldstændig Optælling bruger niende Bog om Somas Bevægelse ned i Karret nogle og tresindstyve forskellige Verber (enkelte og sammensatte), — atter et lille Tegn paa, hvor flittigt disse Digtere udpensle og variere deres ret snevre, stærkt bundne Tanker.

Sigten, at det alt er Sigtens lysende gule Draabefald. Og disse Veje svæve jo frit fra Sigten til Karret, det er Luftens støvfri Veje (91, 3), altsaa er det naturligt, at Presserne sende den Gule afsted, for at han skal gaa (62, 18; 62, 17; 99, 2), og for at han skal gaa gennem Luften 65, 16, naturligt at Soma renser·sig om det jordiske Rum 72, 8, at han sætter hele Luftrummet i Bevægelse, naar han tager Plads i Bægrene 68, 9, og faar uforgængelig Glans ved at gaa gennem de to store uendelige Rum (fra Pressen til Sigten, fra Sigten til Karret) 68, 3. Vi behøve ikke at gribe til Sol og Maane, fordi vi se ham vandre og gaa gennem Luften, og da Sol og Maane ikke kan tage Plads i Bægrene, forbyder Teksten os det. Nu forklarer dette langtfra alle Vandrebillederne, men netop som Drik har Soma jo sin rette store Gang, nemlig til Himlen, til Guderne. Selvfølgeligt beder man atter og atter Guderne komme ned og drikke Somaen, men lige saa naturligt beder man Soma gaa til dem; Draaberne skulle gaa til Indra, til Guderne, 106, 1; 101, 4, han gaar til Indra, til alle Guder 108, 14 f.; 98, 7; 71, 6, 8, han gaar Bud for de Bedende 45, 2; 99, 5 etc. Derved forstaar vi nogle af hans Himmelvandringer, om de øvrige siden.

Soma tordner og gør det som Drik. Hans Torden er kun et enkelt Led i en stor Gruppe Billeder. Til et ret rig-vedisk Morgenbillede hører den drønende Lyd fra Pressestenene; gennem alle Rig-Vedas Bøger hører man dem „tale“ og „synge“ og kalde paa Guderne (gaa ikke der og derhen, I Guder, men hvor Pressestenene taler, der skulle I tage ind I, 135, 7). Og dog er der een Lyd, der er endnu kærere for disse morgenivrige Mænd, det er den rislende, plaskende Lyd, der røber, at Saften strømmer rigeligt i Karret, at det store Øjeblik er nært, hvor Guden og de Ofrende skal tage Del i Vedatidens største Nydelse. Derfor hedder det atter og atter, at Soma

flyder og lader sin Stemme høre, flyder og løfter sin Røst, istemmer sin Sang i Sigten, gaar syngende gennem Sigten, syngende til Guder og Mennesker (ishyati vācam, iyarti vagnum, āvish kṛṇoti vagvanum, pary (aty, abhy) eti rebhan, sāma kṛṇoti, ā bharati, invati, janayati vācam, gṛṇāti devān, saṃ svaraty asmabhyam isham (12, 6; 30, 1; 64, 9, 25; 95, 5; — 14, 6; 30, 2; 95, 2; — 3, 5; — 96, 6, 17; 97, 1, 7; 106, 14 (rebha 7, 6 etc.); — 96, 22; 64, 26; 107, 21; 78, 1; 106, 12; — 84, 1; 101, 11) etc. Og han gør det i alle sine Skikkelser, han brøler som Tyr, vrinsker som Hest, synger som Elsker, synger som Præst, rasler som Vogne, bruser som Strømme, brøler som en frygtelig Løve og han faar rigeligt Svar. Vi saa jo, at Mælken og Vandet brøler til ham som Køer, men endnu tiere og højere brøle Hymnerne til ham, egenligt er det Hymnen, der sætter ham i Bevægelse, men han siges ogsaa at faa den til at synge: „den Brølende fik Køerne til at brøle,“ 34, 6. Det er ret beskedent, at Forfatterne tale om, at der ved Somapresningen løfter sig tre Stemmer, og ikke uden Grund at de kalde dem tre krigslystne (skingrende, døvende, som kan bedøve og forvirre Offernægterne) Stemmer, 33, 4; 97, 34; 50, 2. Men kan Saften vrinske, brøle etc., hvorfor skulde den saa ikke tordne, drøne og buldre? Krand og stan kan fra først af have været brugte om Pressestenenes drønende Lyd og derfra overførte til Soma, men det behøves ikke. Ogsaa vi tale om Vande, der tordne ned i Dybet, og naar det 74, 1 hedder: straks han fødtes, som et nyfødt Barn, tordnede han ned i Karret, saa udtrykker dette kun enhver Somapressers Ønske, at Saften maa strømme rigeligt, rigtigt bruse og skumme ned. Hvad enten man finder dette naturligt eller ikke, slipper man i hvert Fald ikke fra Kendsgerningen. Netop her siges det atter og atter, at han tordner ned i Karret, i Bægrene, til Trækarrene, til Offerstedet (f. Eks. 7, 3; 18, 7; 28, 4;

37, 2; 65, 19; 107, 22 etc. etc.); disse Udtryk høre uløseligt til denne Gruppe, de sige ganske det samme som at han løfter sin Stemme, nemlig at han flyder, de give ikke den svageste Støtte for, at Soma skulde være Tordengud.

Soma lyner og giver Regn, og han gør det som Drik. Hans meget sjeldne Lynen hører egenligt til Solgruppen, den rensede Saft skinner som Solen og har Glans som Lynet: presset i Strømme renser han sig med Lyn (Lynglans) 84, 3; lynende tordnede han ned i Bægrene, ført af Mændene ned i det gyldne Kar 75, 3 og 80, 1: han lynede ved Bønnens Tordenrøst, ikke kunne Havene rumme den Saft, der presses. Og det er alt. Indras Lynstraale kaldes han kun, fordi Somadrikken giver Indra Magt til at svinge Lynet (herom siden). Hans Given Regn derimod omtales ofte. Dels bedes der: „rens dig til Regn,“ dels anvendes de sædvanlige Regnbilleder. Regnen er naturligvis Køer, der altsaa holdes tilbage i Skystalden eller Himmelbjerget, den er røvet af Paṇierne eller den er det himmelske Kar eller Brønd o. s. v. At Soma aabner Stalden, spalter Bjerget, saa Køerne gaa ud, at han finder Paṇiernes Skat, at han bedes om at aabne det mellemste Kar, bringe Himmelkarret etc., betyder altsaa kun, at han giver Regn (86, 23; 102, 8; — 108, 6; — 111, 2; — 108, 9 etc.); han er vandvindende som han var lysvindende (apsā) 65, 20; 71, 8; 84, 1, alle tre Gange: Soma strømmer vandvindende for Guderne (ɔ: saa at de give os Regn). Da Regnen gennem hele niende Bog kun er een af Somas Gaver mellem andre, da det stadigt hedder, ikke: giv os, men: tilrens os, tilflyd, tilstrøm os Regn (pavasva, arsha, srava 49, 1, 3; 65, 22—24; 96, 14; — 97, 17; — 8, 8; 39, 2 etc.); da det f. Eks. lyder: naar hans Draaber presses, bliver Himlen overtrukken“ (Draaberne er „regnhimlede“ 106, 9; „naar Soma risler i Karret som raslende Regn, da komme Lynene i Gang paa Himlen“ 41, 3, „det er herfra (fra Offerstedet)

han, Vandenes Fører, hersker over Regnen," 74, 3 eller „presset af Stene renser du dig i Sigten og saa blev du seende og aabnede Kostalden for de Ofrende," 86, 23 etc. etc., saa er det umiddelbart indlysende, at det er fra Karret, fra Alteret og ikke fra Skyerne, Soma giver Regn. Medens der er enkelte Steder nok, der kunde lede til at tro, at Soma var Sol, er der i niende Bog ikke et eneste Sted, der kan give grundet Anledning til at tro, at han skulde være Regn eller Regngud. — Hverken Havet eller Havfladen, Flodens Bølge, Floderne, Vandene, hvortil Soma flyder eller hvori han sidder, har noget med Regnen og Himmelvandene at gøre. Det er naturligt, at Somakarret kaldes Havet, dels fordi der tilsættes Vand, dels fordi Somaen svulmer som et Hav (man huske: Havene kunne ikke rumme Saften), men samudre er igen lig samudrasya vishṭapi (12, 6; 107, 14), lig sindhor ūrmā, lig apām ūrmā, lig sindhushu, lig apsu, altsammen lig sadane, yonā, sadhasthe og samudram lig nadyaḥ lig sarāṅsi; særligt betegnende er 12, 3; 21, 3; 39, 4; 85, 10; at det er som den svulmende Drik Soma selv kaldes et Hav er selvfølgeligt (afgørende er 101, 6 og 2, 5). Kun langt fattigere vende saa Mælkebillederne tilbage; Soma klæder sig i Vande, dykker i Vande, er Flodernes Fyrste og Herre etc.[1]).

---

[1]) Det er naturligt, at Mælken, der forandrer Somas Farve, særligt siges at salve og smykke ham, medens Vandene vel klæde og rense, men meget sjeldent smykke Soma, hvorimod de stadigt nære ham, øge ham, give ham Vækst, nok et Tegn paa at det hele Billedsprog virkeligt er hentet fra Sigten og Karret. Da Vandene nære Soma, kaldes han deres Foster 86, 36 (se Pischel I, S. 77 f.), den flodmødrede 61, 7, men da det dog er ham, der giver Blandingen Kraft, er han ogsaa deres Fader. Etsteds (78, 3) blive Vandene Havfruer, der mødes med ham i Karret; 9, 4 nære Floderne det ene Øje (den sollyse Soma) etc. Naar man holder fast, at Scenen aldrig er oppe i

Soma gaar til, fra, paa, over Himlen, og han gør det som Drik. Denne Gruppe er særligt forledende og den er særligt vanskelig, fordi ikke mindre end fem Motiver her flyde sammen. Som vi saa sammenlignes Somas Flyden fra Sigten til Karret ret ofte med Regnens Fald fra Himmel til Jord, og det er vel dette, der har givet Anledning til at kalde Sigten Himlen og Karret Jorden (særlig Grassmann har med Held benyttet dette til at forklare mange dunkle Steder). Dernæst kan Karret undtagelsesvist kaldes Himlen, da det staar paa det himmelske Sted, Offerstedet. Endelig er Soma efter Folketroen fra først af kommet fra Himlen, bragt af en Fugl, og i sin Egenskab af Offerdrik gaar han som omtalt til Himlen. Endvidere er Sigten af Uld; den omskrives saa med et Faar, der frembyder sin Ryg for den neddryppende Soma, og denne Faarets, Vædderens Ryg udvikles saa til Bjergrygge og Himlens Ryg. Det at Soma kommer fra Himlen kan altsaa betyde to Ting, det kan sigte til hans Urtidsfødsel og til at han flyder fra Sigten til Karret; at han gaar til Himlen kan betyde tre Ting, at han hældes eller flyder fra Pressestenene til Sigten, undtagelsesvist at han flyder fra Sigten til Karret, og endelig at han som Offergave gaar til Guderne. Og saa maa man her frem for alt være opmærksom paa det, jeg kalder Billedernes Krydsning. — Somas Bevægelse ned til Karret gjorde ham til Vogn, Hest, Flod, Fugl, Tyr, Elsker, Helt etc.; men han gaar ikke tomhændet derned, han kommer med Rus og Gaver for de Pressende, med Fordærv for Offernægterne, og dette indflettes saa i de første Billeder: han sendes som en Vogn efter Bytte eller han iler som Væddeløbets Hest, der higer mod Maalet, han kommer glad som en Kriger

---

Skyerne, at Vandene i niende Bog enten er Regnen, som Soma giver fra Offerstedet, eller det Vand der bruges ved Presningen, er her ingen større Vanskelighed.

i gavmildt Lune (20, 7) eller som en Folkeøder, en Krigsherre (71, 2) med skarpe Vaaben, eller da han som Fugl søger til Karret som sin Rede, gaar han derind som Folket i den befæstede Borg (107, 10) etc. Alt dette er jo naturligt og berettiget, men det bliver ikke derved. Da man maa bruge Hænderne for at rense Somaen, er det altsaa de 10 Fingre, der smykke ham, frembringe ham, sende ham afsted, og de omskrives saa, som vi saa ved Agni, med de ti unge Piger, der have samme Hjem (72, 2), de to Gange fem Søstre, de slanke Jomfruer etc., og da Soma nu klæder sig i Mælk og Vand, i Sol og Lys, saa hyller han sig ogsaa i de ti Fingre 97, 12, ja da alt andet synger til ham, saa gøre de ti Fingre det ogsaa (56, 3: de ti unge Piger sang til dig som en Pige til sin Elsker), og da Soma kaldes Sol, saa bliver 65, 1 Fingrene de Morgenrøde-Søstre, der sende Solen afsted. Det stødende og umulige i disse krydsede Billeder stanser ikke Forfatterne, tværtimod, de søge det. De kan lade en Falk dykke og dykke i et Panser. Det gaar saaledes til. Soma er Kriger, altsaa pansret; det er som den pansrede (varmin) han 108, 6 spalter Klippen og faar Køerne ud. Men hvad er nu hans Harnisk? Da Somakarret undertiden siges at være af Metal, vilde vi nærmest tænke paa det, men det er disse Digtere for ligefremt. Derimod mener en Enkelt, at det er Sigten: 101, 15 hyller han sig i Sigten, og 98, 2 hyller han sig i sit Faarehaars-Panser (varman) (rathe na som om han besteg en Vogn, han kører jo ogsaa paa Sigten). Oftest tages Sagen dog anderledes. X, 16, 7 er Flammerne Agnis Panser (varman) altsaa = hans Klædning, hans Form, og saaledes er ogsaa de Draaber, hvori Soma flyder, hans Harnisk. Det er det, der menes, naar han 100, 9 udbreder sig over Himmel og Jord (lige fra Sigten til Karret) og tager sin Klædning (drāpi) paa (97, 47 i Vandene iklæder han sig tredobbelt Beskyttelse (Saft, Vand, Mælk)), naar han 86, 14

hyller sig i sin til Himlen (Sigten) naaende Kappe (drāpi) og endelig 67, 14, hvor der er Krydsning i tredje Potens. Soma bevæger sig til Karret som en Falk, i Karret dykker han i Køerne, og der tager han sin sidste Form, sit sidste Panser, altsaa hedder det: han flyder ned i Bægrene, *Falken dykker sig ind i sit Harnisk* (varman). Og lignende møde vi Skridt for Skridt. Soma er en Hest, altsaa vrinsker han, men han kaldes ogsaa Sol, altsaa „vrinsker han som Gud Sol" 64, 9 (hvilket betyder: „de lyse Draaber risle fra Sigten"); af og til smykkes Soma jo ogsaa i Vandene, men han er selv et Hav, og saa sige de med Dødsforagt: Havet smykkede sig i Vandene (2, 5); omvendt sætter han gennem Havet (Karret) med sin Bølge (107, 15); Soma er en Hest, og da hans Plads er i Bægrene, saa sætter Hesten sig i Bægrene 78, 2 o. s. v. Dette er ikke Kejtethed, men bevidst kunstnerisk Metode, man kan kalde det Modedaarskab, en Forfaldstids slette Retorik, men ingen, der forstaar sig paa Stil, kan være i Tvivl om, at disse Billeder ere gjorte og ikke fundne, at disse Forfattere have følt deres Kunstnerhjerte banke af Stolthed, da det lykkedes dem at faa Havet til at gaa i Vandet og Hesten i Bægeret. Saa forstaa vi det, at man kan sende Soma af Sted paa Himlen, at han bestiger Himlens Ryg, at han gaar paa Himlen med Solen, ser ned fra Himlen o. s. v. i alle mulige Vendinger. Og vil man sige, at dette dog er for galt, at det ikke kan være Drikken, der menes, saa høre man den fuldstændige Tekst: han gaar med Solen paa Himlen i Sigten (ɔ: den solgyldne Saft renser sig) 27, 5; han flyder bredt fra hele Himlen i Sigten, ned i Flodens Bølge 39, 4; han løber gennem Himlens Lysmarker, gennem Faarehalen (= Faareryggen = Sigten) 37, 3, sammenlign 12, 4: i Himlens Navle forherliges han, i Faarehalen (Himlens Navle = Offerstedet); pressede skred Draaberne fremad og naaede Himlens og Jordens Rygge og det høje Luftrum (Sigten,

Karret og Mellemrummet) 22, 5; drevet afsted (af de Pressendes Hænder) risler han til Himlens kære Steder 12. 8; Somas klare Straaler brede sig paa Himlens Ryg, ud over Sigten 66, 5; ned brusede dine honningtungede Draaber over Himlens tusindstrømmede Ryg (Sigten med dens Aabninger) 73, 4; straks han fødtes var han Lys og skred ned til os ad Skyvandene (fra Sigten) 86, 14; den berusende Drik, Barnet, saa ned fra Himlen, han som gaar ind i Faarehalen 38, 5; du, den himmelske Falk ser ned, træd tordnende hen til Bægeret, bøj dig tordnende ind i Solens Straale (iklæd dig din Glans (upa og ikke abhi i og = 71, 9) 97, 33). Jeg kunde fylde hele Sider med slige Steder, men det ene siger ikke mere end det andet[1]). At Soma kaldes den treryggede, den der har tre Sæder, har man ogsaa ment tydede paa Soma som Sol, Lyn og Drik. VIII, 83, 5 hedder det imidlertid, at Guderne drikke ham med de tre Sæder, og IX, 103, 2 gør han sig tre Sæder, idet han renser sig, saa de maa tilhøre Drikken alle tre. De tre Sæder er vel det samme som de tre Rygge og de tre Hoveder, han 73, 1 gjorde sig, for at man kunde tage fat paa ham, altsaa Stenene, Sigten og Karret; 86, 27 rense Fingrene den kohyllede „paa den tredje Ryg, paa Himlens Lysmark,“ altsaa er Sigten een af hans Rygge; 62, 17 spænde Bønnerne ham i den treryggede Vogn, der næppe kan være andet end

[1]) Man lægge Mærke til, at selv om Sigten etc. ikke ligefrem nævnedes, hvad der engang for alle afgør Sagen, saa vilde dog paa flere af disse Steder de om Himlen brugte Udtryk umuligt kunne forstaas om den virkelige Himmel (smlgn. 3, 7—8: „han løber, flyder i Strømme til Himlen (Karret eller Sigten) gennem Luftrummene“); hverken Regn eller Sollys etc. kunde siges at risle, strømme „til Himlen“, „ned over Himlen“ etc. „Paa Himlens Ryg“ er lig det saa titnævnte „paa Ryggen“, „paa Faareryggen“, hvor Saften renses (26, 5 etc. etc.); baade „Bjergene“ 82, 3; VIII, 6, 28 og de „Bjerge Soma staar paa“ 62, 4; 85, 10 etc. (V, 43, 4) og „Jordens Rygge“ 79, 4 etc. maa søges paa Offerstedet, der selvfølgeligt selv kaldes Himlen, her (85, 10; 79, 4) og oftere.

Offerpresningens tre Akter (= Offerets (Tritas) tre Rygge 102, 3 (trīṇi = trisbu[1])) og naar Fingrene 14, 7 for at rense Soma, gribe hans Rygge, kan dette næppe betyde andet end Stene og Sigte. Herved forstaa vi ogsaa det dunkle Sted 96, 18—19; i 18 søger Tyren at vinde sit tredje Væsen, sin tredje Form (blive blandet med Mælken og i 19 strømmer han i Karret og forkynder sit fjerde Væsen, melder at han nu som færdig Drik er rede til at gaa til sit fjerde Sted, Gudernes Struber[2]). — Ret interessant er følgende dristige Billedkrydsning: Sigten er Himlen, Karret (Bægrene), Jorden, men i Karret klæder han sig jo i Mælk og Vande, og gennem Sigten flyder han selv som klare Vande, altsaa gør han Himlens Ryg (Sigten) til sit Smykke, medens hans Tæppe i Bægrene er flydende 69, 5, eller han gør Skyvandene (Himmelsigtens Draaber) til sit Hovedsmykke (Pischel-Geldner I, S. 134 f.), Mælken i Bægrene til sit Tæppe 71, 1. Dette er vel ikke god Kunst, men unægteligt Virtuositet.

---

[1]) Ikke som om et oprindeligt trishu var rettet til trīni, hvad vel er umuligt, men jeg antager et Spring i Konstruktionen: bring Rigdom hid til de tre, her paa de tre Rygge, saa det kunde udfyldes: trīni tritasya prshthāni, trishu prshtheshu. De saa omstridte tre Søer V, 29, 7—8; VI, 17, 11; VIII, 7, 10, maa være det samme som de tre Somaer, de tre Bægere VIII, 2, 7—8, hvad enten der saa menes de tre Presninger paa samme Dag eller tre Bægere ved samme Presning (VIII, 66, 4 og trikadrukeshv apibat sutasya I, 32, 3; II, 11, 17; 15, 1; 22, 1 o. s. v.).

[2]) Somas første Form er selve Somaplanten. Den kaldes hans Indklædning, hans vavri (69, 9; 71, 2), han skyder den fra sig som Slangen sin Ham 86, 44 og faar jo først sin berusende guddommelige Evne, naar han forlader den. Altsaa kan den rette Soma siges at være skjult i Planten og blive aabenbar ved Presningen og andet synes der ikke at menes de faa Steder, hvor den skjulte Soma omtales (IX, 96, 16; — I, 23, 14; IX, 68, 5—6; X, 148, 2 (I, 117, 22 etc.?)). Naar Digterne et Par Steder synes at fremstille denne skjulte Form som Somas højeste (IX, 71, 2; 96, 7), tør man deri maaske se en blot Efterligning af Agnidigtene; det modsatte siges selvfølgeligt oftere 99, 1; 92, 2; 70, 2 etc.

Naar jeg oftere er afveget fra den nugældende Opfattelse af mangt et dunkelt Sted, haaber jeg Sammenhængen maa være tilstrækkeligt Forsvar, og naar jeg i det hele har fremsat mit Syn saa kort og præcist som muligt uden Polemik mod Forgængerne, er det ikke, fordi jeg ikke har taget skyldigt Hensyn til enhver nogenlunde begrundet Mening. Særligt er det ikke med let Hjerte og først efter fleraarigt Arbejde jeg er blevet enig med mig selv om, at Bergaignes hele Strøm af Beviser for Soma som Sol og Lyn er uden al Berettigelse. Men naar man gaar ud fra det, der fra først af er det eneste sikre, at disse Sange ere bestemte for Somapresningen, naar saa hele dette Hav af Lyd og Brøl, af Heste og Helte, Sol og Lyn sondrer sig i store faste Billedgrupper, naar enhver af disse Grupper kan føres tilbage til et naturligt Udtryk for en af Presningens Hovedakter, naar man kan følge disse Udtryk, hvorledes de vokse, idet Digterne overbyde hverandre og Billederne krydses, indtil Havet gaar i Vandet og Solen vrinsker, naar man kan opløse hele dette slyngede Billedvæv i de fine Traade, hvoraf det er knyttet, naar man saa at sige uden Rest kan se det hele Kaos blive til, der nu færdigt og forvirrende breder sig for os gennem niende Bog, saa kan det ikke nytte at dvæle ved en i sig saa lidet sandsynlig Mening som den, at disse Digtere ikke billedligt, men troende, at Soma var Sol og Lyn, skulde ladet Solen gaa i Sigten og Lynet i Bægrene. Her maa det være nok, at lade Teksterne tale. — Det Hele er tilmed een eneste uløselig Væv. Har vi i sidste Billedgruppe med den virkelige Himmel og Sol at gøre, saa har vi det overalt, saa er det hele Mystik, saa er det ogsaa den virkelige Sol, der presses mellem Stenene, og den Konsekvens tør vi dog ikke tage.

Efter den hidtil ene gældende Opfattelse, skal Soma paa een Gang være Drikken, selve Drikken, og tillige Sol og Lyn eller Regn eller Maane og Stjerner. Det mislige

herved har Bergaigne imidlertid selv med stor Dygtighed præciseret, naar han I, S. 216 siger: for disse Forfattere er Soma til en vis Grad blevet et abstrakt Begreb, hvori de Egenskaber, der tilkomme ham som Drik, Sol og Lyn, flyde forskelsløst sammen (sont confondus). Dette er en korrekt Definition, ikke paa Soma i niende Bog men paa vor Opfattelse af ham, og det er tillige en psykologisk Umulighed. Vedadigterne er søgte og maniererede i en fortvivlende Grad, men sindssvage er de ikke. De kunde meget vel skelne mellem det, de drak, og den lysende Sol, og at de en tusinde Strofer igennem skulde skrevet og tænkt: Drikken ser ned fra Himlen, Solen gaar gennem Sigten, Lynet smager dejligt i Bægrene, fordi de tre Begreber Drik, Sol og Lyn for dem fløď forskelsløst sammen i det ene Somabegreb, det er dog at gaa dem for nær. Netop ved at bortforklare det dristige og urimelige i disse Himmel- og Solbilleder, ved at underskyde dem en efter vor Tankegang nogenlunde naturlig Mening, forvandler man i Virkeligheden niende Bog til et Galehus, et sandt stilistisk Sodoma. Derfor indbyder jeg alle Rig-Vedas Venner til at prøve min Vej: se disse Billeder i deres Sammenhæng og tage niende Bog som det den er: en til det yderste overdreven opskruet Forherligelse af Somadrikken. Er dette som jeg haaber lykkedes, saa staar tilbage at forklare denne Forherligelses Mulighed, for derefter at søge dens Motiver.

Altsaa Forklaringen. Den er saare ligefrem. Soma kan skabe Lys og give Regn, fordi han er Offerdrik. Han er som Bergaigne siger Agnis Sosias, men han er det ikke, fordi han som Agni er Sol og Lyn, men fordi han og Agni er de to Grundbetingelser for Offeret: Offerilden og Offerdrikken.

Soma er Offerets Sjæl 6, 8; Offerets gamle Sjæl 2, 10; det sande Offer 7, 3; Offerets Hoved 17, 6; Offerets Lys, Offerets Banner 86, 10, 7; Gudstjenestens ubedrage-

lige Vogter 73, 8; Gudstjenestens Tunge 75, 2 (Gudstjenestens Traad er udspændt i Sigten, paa Tungespidsen 73, 9, et nyt Slyng af Billeder, som dog ikke kan opredes ud fra Soma); den stærkeste ved Ofrene 67, 1; den højeste, den skønne, den kæreste Offergave, den Offergave, der bør æres mellem alle 107, 1; 34, 5; 7, 2; han gør Offeret skønt 44, 4; skøn for Gudstjenesten, skøn at drikke 17, 8; han er den tit paakaldte, der klædes i Sange etc. 64, 27; 35, 5; 43, 1 etc.; det altid hymnede Træ (i hvis Grene Bønnen altid synger 12, 7). Og han er selv Præst (oftest vipra ogsaa hotar, potar, vaghat, vedhas), han er den aarvaagne (jāgṛvih, meget ofte) ved Offerværket, han er det højeste en Præst kan blive: Rishi 35, 4 (ofte), han er den Rishi, der skaffer tusinde Goder 54, 1, blandt Guder en Præst, mellem Præster en Rishi 96, 6; han er ikke blot selv den Vise (kavi ofte), men han giver Visdom, han skaber Rishier 96, 18, hans Rislen gaar forud for det hellige Ord 62, 25 (ofte og = 95, 4), han vækker Tanken, er Tankens Herre 11, 8 etc., vækker Begejstringen 16, 8 etc., er Ordets ubedragelige Herre 26, 4 etc., viser de Vise Vej 96, 6, 10, 18, føder Sangen, skaber Bønnen, er Andagtens Fader 25, 5; 107, 18; 76, 4 etc. etc., han er som V, 44, 3 ret drastisk siger „alle de hellige Sanges nedvendte Yver“ (hvoraf de drikke); han er Gudernes Næring 104, 5, særligt Indras Sjæl og højeste Spise 85, 3; han beruser Guderne 94, 5, fryder deres Hjerte etc.; Guderne drikke ham til Udødelighed 106, 8; han kalder Gudernes Slægter til Udødelighed 108, 3, han er Gudernes Fader 86, 10; 87, 2; 109, 4 med eet Ord: *„han hældes i Sigten og tordnende“* (ɔ: naar han risler ned i Karret) *„skaber han Guderne“* 42, 4.

Soma er altsaa som højeste Offergave eet med Offeret, men at Offeret kan skabe Lys og give Regn, det lader sig dog forstaa, det kan det overalt, enten paa magisk Vis eller ved at sætte Guderne i Bevægelse. Og

vi veed det jo allerede, at det paa Vedatiden var det stadige Morgenoffers højeste Opgave at holde Naturens Orden vedlige ved at føre Lyset frem og skaffe Regn til behørig Tid. Naar det i selve niende Bog 97, 39 hedder: „det var ved Soma, vore gamle Fædre fandt Lyset og fik Køerne ud af Bjerget," saa har vi igen her den os fra Agni velbekendte Tankegang, hvor Offergudens og Offerets Almagt glider over til de Ofrende, saa det er dem, der udføre Offergudens Gerninger og tilsidst „forme Gudernes Slægter som smeltet Malm."

En Gud kendes bedst paa det han giver. Hvad giver nu Soma? Alt, alt uden Undtagelse. Jeg har samlet flere hundrede Steder herom og kan kun give den knappeste Oversigt. Soma beruser, han giver særligt Indra, noget sjeldnere de andre Guder og enkelte Steder Menneskene Rus. Dernæst giver han Rigdom, i alle Sprogets Udtryk herfor, snart i Almindelighed, snart Korigdom, Hesterigdom, Guldrigdom etc., de talløse Steder løbe alle ud paa, hvad 64, 3 siger fint: „aabn os Rigdommens Døre," hvad 97, 53 gentager med bred Mund: „ryst tresindstyve tusinde Goder ned til os," og 33, 6 med endnu bredere: „tilrens os fra alle Sider fire Oceaner af tusinddobbelt Rigdom." Selvfølgeligt glemme Forfatterne ikke sig selv. Rigdom for Sangeren (rayim stotre suvīryam [1]), den Streng anslaas atter og atter, ofte ret udtryksfuldt: „bring Offerherrernes Gaver," „tilrens os rige Offerherrer" 1, 3; 8, 7 etc.). Dernæst giver han Spise, Næring, Korn (yavaṃ-yavam 55, 1), Livskraft, Trivsel, Velfærd, Held, Lykke for Sangere og Helte, for Køer og

[1]) Atter her træffe vi altsaa Ordet suvīrya, og dette seks Gange gentagne stotre suvīryam er typisk for Snese af Steder, hvor Ordet udtrykkeligt betegner et Gode for Sangeren. I 43, 6: „rens dig til Vækst for den syngende Præst, giv, Soma, suvīryam", er Offerherre-Oversættelsen selvskreven.

Heste og for Planter. Særligt giver han talrigt Afkom og langt Liv. Han skaffer fri Bane, Plads, er den bedste til at finde Udveje; han giver fast Bolig. Vi ved jo han giver Lys, Sol og Regn. Og saa er han en Sejerherre, der giver Sejer i Slag; han er den bedste Fjendedræber af alle, han er en Ulv mod Offernægterne, han slaar Stammens Fjender paa Flugt og holder alle onde Aander og Dæmoner borte. Nu veed jeg vel, at paa et lavere Trin kan de enkelte, paa et højere særligt de store, Hovedguderne, raade over alle Ting, og man maa jo ikke glemme Vedadigternes Lyst til at sige alt om alt, men ligefuldt vil man dog i enhver velordnet Polyteisme gennem det, Guden oftest bedes om, gennem hans Tillægsord og hans Myter kunne finde hans særlige, oprindelige Omraade, selv om det ikke træder umiddelbart frem, og det kan man ogsaa i Rig-Veda. Men nu prøve man paa at samle alle disse Gaver om een Giver, det være sig en Solgud, Regngud eller Vingud, og man vil se, det er umuligt. Soma giver „alle Himlens, Jordens og Luftens Goder“ (36, 5 = 64, 6), det vil sige, han er uden Skikkelse, uden Individualitet. Og saa staa vi igen ved det samme: han beruser, det er eget for ham, han er Drik; men iøvrigt virker han ikke ved egne iboende Kræfter, det er som Offerdrik han har Offerets Magt, som Offeret kan han give alt godt og holde alt ondt borte.

Hverken Somas Væren Sol eller Lyn kunde hjælpe os her, og man vil vel indrømme, at det første, vi søgte, er fundet, at det er vist, hvorledes en Drik, som Drik, kan skabe Sol, Regn og Guder. Men nu Motiverne? Thi eet er jo Muligheden, et andet dens Udfoldelse, og hvad er det da, der har faaet Digterne til at holde dette lidet tiltalende Synspunkt fast, til at arbejde det ud i saa stort Omfang, med saa begejstret en Energi? Ja, herom give Teksterne Svar paa Svar.

I langt højere Grad end ved Agni fremhæves det

næsten Strofe for Strofe, at det er Mennesket, der skaber Gud Soma. Det er ikke blot presset af Stenene, renset i Sigten etc., men det er ud fra Armene, ud fra de ti Fingre, ført af Mændene, frembragt af Mændene, ledet af Mændene, styret af Mændene, jaget af Driverne (som et Dyr) etc., at Soma risler af Sted for at bære Himmel og Jord. Her har vi Motivet, det er Menneskedyrkelsen, der bryder ind i Rig-Vedas Kultur, det er Sjæledyrkelsens gamle rystende Haand, der jager Skytten gennem hele den pragtfulde Billedvæv, vi undersøgte før.

Brahmanerne havde Eneret paa at presse Soma. Dog presse den kunde Enhver, som raadede over nogle Stene, en Sigte og et Kar, men hvad Enhver ikke kunde, det var at foredrage de mægtige Formler, der først gjorde Drikken til Gud. Derfor hedder det VII, 26, 1—2: den Soma, der ikke presses, beruser ikke Indra, men den der presses uden hellige Sange, gør det heller ikke. I Hymne for Hymne, i Sang paa Sang, har Soma beruset Indra. Derfor siger Indra IV, 42, 6: naar Soma og naar Sangene beruse mig, da skælve bægge disse uendelige Rum. Derfor hedder det gennem hele niende Bog: Soma bliver en tusindvindende, naar hans Hymne fødes 47, 3, de værkkyndige Sange smykke dig ved deres Vælde, ved dem funkler du til Rus 2, 7, Præsterne (eg. Maruterne) faa det nyfødte Barn til at funkle, viis ved Sangene, viis ved deres Visdom gaar han syngende gennem Sigten 96, 17 etc. Derfor er Soma hymne-glødet 73, 5, født ved Sang 62, 15[1]), derfor risler han med Præstens Strøm 12, 8; 44, 2, derfor er han øget, styrket, smykket, renset, sendt, spændt for, drevet, jaget, tilberedt, frembragt af og ved Sangen, Bønnen, Hymnen, Andagten, de Syngende o. s. v.

---

[1]) Sangene ere hans Mødre 19, 4; 85, 11 etc.; han er Ordets, de Vises, Barn 67, 13; det higende Sinds Ord former ham ud 97, 22 o. s. v.

(atter og atter), derfor hører man saa ofte, naar et Ord fra Presningen anvendes et Ord for Sangen følge efter, Slag i Slag som Raabet og dets Ekko: Stene—Bøn, Sigten—Sangene, Mælk—Sange, Fingrene—Andagten, Mælk —Andagt o. s. v. (103, 3; 97, 34, 35; 86, 17; 85, 7; 84, 5; 75, 4; 72, 6; 66, 11 o. s. v.)[1]). Dette bringer os Motivet nærmere. Det er Brahmanernes Sange, der gøre Drikken til Gud, men saa er de stærke Billeder, der forherlige den skabende Drik, ikke gamle Dogmer fremsagte i Vane, men nye levende Ord fra de Mænd, der i Rig-Veda gentagne Gange selv kalde sig Guder, de Mænd der den Dag i Dag i Indien dyrkes som det, de i deres Dogmatik med rene Ord gjorde Fordring paa at være: de jordiske Guder.

Det er ikke nogen Indvending herimod, at ogsaa Soma som omtalt vækker og føder Sangen etc. Denne Billedrække var naturlig og nødvendig, da Offeret jo først ret kommer i Gang, naar den hellige Plante, naar Offerets Sjæl begynder at knuses af Stenene, men derfor er det lige vist, at først Bønnen giver den dryppende Saft skabende Kræfter: „hvor stor han end er, ved Sangen bliver han større“ 47, 1[2]). Heller ikke maa man undre sig over, at de øvrige Guder, særligt Indra, de andre i ringere og nogle i meget ringe Grad, siges ogsaa at vokse ved Bønnen, det er til Dels kun nye Udslag af den samme sjæledyrkende Strøm (om Indra straks efter) og selv ved Indra maa man ikke overse den karakteristiske Forskel. Om det ogsaa siges, at først Offeret lægger Lynet i Indras

---

[1]) Ogsaa udenfor niende Bog. En hel Række Steder, som let kunde forøges, ere samlede hos Bergaigne II, S. 267.

[2]) Dette synes ogsaa at være Meningen af den ret enestaaende Hymne IX, 48: vi gaa med Sang til den store Drik, Fuglen bragte Gudstjenestens Vogter, og naar han nu sendes af Sted her, saa faar han endnu større Kraft, endnu mægtigere Storhed, til Hjælp for os alle.

Haand, saa staar det dog klart baade for Sangeren og de Ofrende, at Indra er, er en Gud, er en Magt, medens Soma kun er en Plante, en hellig og kraftig Plante, men kun en Plante, der skylder Offeret sin guddommelige Evne.

Saa følger den tredje, den afgørende Række Tekststeder, dem jeg kalder de blasfemiske, Steder, hvor Udtryk for Soma som Gud umiddelbart forenes med Ord fra Brændevinsbrænderiet: højt bærer han Himlen oppe, Soma, vor Ven i Sigten her 2, 5; Mændene føre Himlens Hoved af Sted 27, 3; de Gudedraaber, der presses 65, 24; og ved vor gamle Hymnes Magt — i Strømme presset flyder han — en Gud for Guders hele Hær 42, 2; den høje Himmels Bærer renser sig paa Offerstedet 72, 7; du er Himlens Bærer, klare Saft 109, 6, du Himlens højeste Støtte gaa ind i Indras Bug (eg. Hjerte, men der menes lad dig drikke af Indra) 108, 16; han der holder Himmel og Jord vidt fra hinanden, hyller sig i Sigten 101, 15; Guders og Menneskers Konge renser sig i Sigten 97, 24; Tilværelsens Konge malkes frem af Stenen 96, 10; Himlens og Jordens Fader skred frem, sendt af Sted som en Vogn efter Bytte 90, 1 o. s. v., disse Steder ere lige saa ensformige som de ere slaaende.

Her vil vel Ingen tro, at det er Solen der presses og Lynet der sigtes, for saa at blive Himlens Støtte, nej, Meningen er klar. Naar Brahmanen lægger Sangens Glød, lægger Hymnens Sæd i de klare Draaber, saa bære de Himlen oppe, saa skaber de Himmel og Jord, skaber Guderne. Offerets og der igennem Brahmanernes Almagt er den Grundsætning, der nu i Aartusinder har hvilet over Indien som et aandeligt Aag og bestemt dets Skæbne, i Rig-Veda er denne Almagt allerede udtalt („Tilbedelsen (!) hersker over Guderne“), men der er den endnu et Maal, der tilstræbes. Endnu bange for at staa ene knytter denne Tanke sig her til den gamle hellige Drik, til den

af Brahmanerne pressede og besungne Driks Almagt: Soma er det næstsidste Trin, hvorpaa Brahmanen traadte op for at sætte sig paa Guds, sætte sig paa Varunas Trone.

Dette var niende Bog, lad os saa tage de andre Somakilder for. Rundt om i Rig-Veda omtales Soma særligt som Offergave; jeg kunde her hente Bekræftelse næsten paa alt det foranstaaende, men jeg haaber det er overflødigt og lader alle blotte Parallelsteder ligge. Kun følgende fire Punkter synes mig at have Vægt.

Selvfølgeligt har de vediske Indere forlængst spurgt sig selv, hvorfra denne mærkværdige Plante er kommet, og fundet Svaret: fra Himlen. Og hvorledes er den kommet ned? Bragt af en Fugl, — Falken, Ørnen kom med den; den Art Spørgsmaal og Svar finde vi hos samtlige Naturfolk paa langt lavere Trin. Men nu berøres dette, paa een lidet sigende Undtagelse nær, i niende Bog kun i flygtigt Forbigaaende; rent parentetisk indskydes et „fra Himlen“, den falkebragte, den himmelske Soma, det er i de øvrige Bøger, hvor Soma mere tilfældigt omtales, vi dog faa nogle nærmere Oplysninger om Sagen, det er der vi se, at Emnet har været populært, saa populært, at hele Sange drejede sig derom alene (IV, 26, IV, 27). Og selv her har vi utvivlsomt ikke med nye samtidige Myter at gøre, men med Hentydninger til, Rester fra en Forestillingskreds, hvis Omfang og Sammenhæng forbliver os skjult. Alt dette taler for min Opfattelse. Somas Nedkomst fra Himlen kunde jo blevet et frugtbart Udgangspunkt — for en naturdyrkende Tendens, det kunde blevet en Støtte for, at Soma var, ikke Drikken, men Drikkens Gud, der boede i Himlen og derfra gav Drikken dens Kræfter, og netop derfor blev det ikke benyttet, ja trængt tilbage, saa vidt det allerede var udviklet, fordi Tendensen var den lige modsatte, at gøre Drikken og Guden uadskilleligt til eet. Paa anden Maade lader det sig ikke let

forklare, at niende Bog lod et saa rigt Motiv til at forherlige Soma gaa tabt.

Dernæst kaldes Soma som den virksomste kraftigste Plante ganske naturligt Væksternes Herre (IX, 114, 2), Planternes Konge (X, 97, 18 f.), ja det er ikke umuligt, at hans stadige Tilnavn „Kong Soma" kunde skrive sig herfra. Hvor frugtbart ogsaa dette kunde blevet for en naturdyrkende Tendens, ses af X, 97, 17 (18): da (Læge-) Planterne, de der have Soma til Konge, fløj ned fra Himlen, sagde de til hverandre: „den vi endnu træffe i Live, den Mand skal ikke gaa til Grunde." Herfra var der ikke saa langt til en Vækstgud, der raadede over alle Planterigets lægende, styrkende Kræfter. Hvad Rig-Veda med sin Tendens har gjort ud deraf, det ses af Strofe 22: Planterne talede med deres Konge, Soma, og sagde: „den Mand, o Konge! ville vi frelse, hos hvem vi ser en Brahman forrette Tjeneste."

Da Soma ikke er en Dionys, en forlængst fra Vinstokken udskilt Vingud, men umiddelbart er eet med Somaplantens Saft, er det betegnende, at Somaplanten før Presningen i Rig-Veda helt forsvinder. Ligesom Agni har sit eget Liv i Brændslet, før han tændes, saaledes har Soma sit i den voksende Plante, men det Lidet og temmeligt abstrakte, der nyligt er anført (S. 255 Anm. 2), er Alt hvad Rig-Veda har at sige derom. Den for Folket hellige Plante som den voksede i den fri Natur og hvis Indsamling vel havde et festligt højtideligt Præg, den er ikke til for Digterne, ganske simpelt fordi dens Liv var altfor selvstændigt, uafhængigt af Menneske, af Præstehænder, medens den skjulte Agnis Natur gav ham helt i den tændende Brahmans Haand. Det var med Somas Liv før Presningen som med hans Kongerige i Væksternes Verden eller hans Hjem i Himlen, jo mere man betonede det, desto vanskeligere blev det, at lade ham fødes og faa sin hele Storhed ved Offeret. Forfatterne behøver

ikke at have været sig dette bevidste, saa de forsætligt skød disse Synspunkter til Side, det er nok, at de ikke havde Brug derfor. Staar en Plante vendt halvt mod Mørket, vil de Skud, der rette sig mod Lyset, faa Vækst, medens de der vende indad vil dø hen, de være ellers saa kraftige de vil. Og saaledes her. Det er lærerigt at se de her nævnte Spirer trængte tilbage. Det orienterer os. det viser i hvad Retning Tankens Arbejde gik, og hvad det forlod.

Det tredje Punkt er Somas Forhold til Indra. Indra er den store Somadrikker; gennem samtlige Indrahymner indbydes han, ofte i de frækkeste Vendinger („in the most naïf manner," siger Muir, men ikke er det saa naivt som det synes) til at drikke sig en ordenlig Mavefuld, og selvfølgeligt er det Brahmanen, der skænker: jeg hælder i din store Bug, fang nu Saften med din Tunge VIII, 17, 5. Vel er Indra den store Helt, der knuser alle Trolde, dræber Slangen, saa Regnen bliver fri, og fører Sol og Morgenrøde frem, men han gør det, naar han er fuld, i Soma-Rus. Først Rusen giver ham Kræfter, Soma er hans rette Lynstraale, „det berusende Lyn" (Bergaigne II, S. 253), det er egenligt Soma, der udfører hans Bedrifter[1]) (se Muir V, S. 88—94, Bergaigne II, S. 242—267). Nu tvivler jeg ikke paa, at den folkelige Indra som den folkelige Thor fra Arilds Tid har været en plump Hugaf, der tømte sit Bæger til Bunds, men jeg tvivler heller ikke

---

[1]) Udtrykket: Indras Lynstraale bruges om Soma i dobbelt Betydning, dels i den angivne, at Soma er „Tyren" i Indra, dels fordi Offer og Bøn gøre Soma saa stærke, at han slaar ned paa de Ofrendes Fjender som en Lynstraale (IX, 47, 3; X, 144, 2), derimod antyder det trods Bergaignes Paastand (II, S. 254) aldrig, at Soma skulde være det virkelige, Skyens Lyn. Samtlige de Steder, han anfører, viser umiddelbart, at det er Soma*drikken*, der er Lynet.

paa, at det var som den stærke Helt, han ogsaa drak saa godt, ikke gav Drikken ham oprindeligt hans Kræfter. Med andre Ord: hvad der mislykkedes ved Agni, at lade denne Offergud som Sejers- og Krigsgud fortrænge Indra, det lykkedes det ad en Omvej, ad Rusens Omvej, at gennemføre ved Soma. Indra faar sin Kraft af Soma-drikken, og Soma faar sin fra Offeret, altsaa maa selv Naturguden Indra, Lynets stærke Herre, synke i Knæ, ikke som Thor for Ælde, men for Offerets, for Menneskets Almagt. Sjæledyrkelsen i Rig-Veda har sit Højdepunkt i Brahmanaspati og den direkte Offerdyrkelse, nærmest dertil slutter sig hele Soma, medens Agni er let farvet af den modsatte Strømning og de to Strømme omtrent lige-ligt mødes i Indra, Thi mere end halvt mistede han ikke sit Herskerpræg, han røber endnu Lyst til at løfte lidt paa Brahmanernes nye Midgaardsorm. Det var Folkets laveste Instinkt, dets Hang til stærke Drikke, der her blev smigret, blev benyttet til at indprente det, at Indra løb efter Offeret som en tørstig Hund, thi uden Offer ingen Rus, og eget er det at se disse lave, lige overfor Natur-guden Indra saa blasfemiske Tanker udmejslede ofte i de ædleste Vers, saa elegante, at det moderne Europas Kunst-digtning ikke kunde gøre dem bedre f. Eks. X, 43:

I Indra Rusens glade Drikke slaa sig ned
Som Fugle sætte sig i Træ med frodigt Løv.
Gyldne de er, med Vælde vidt de funkle hen
Og skabe Sol for Manu, Arierne Lys (4).

I Indra samles de som Bækkene i Sø,
Som Vandes Strømme ile mod den brede Flod;
Ved Ofret Præsterne hans Storhed give Vækst
Som Sæden skyder under Regnens Draabefald (7).

Slige Vers røbe os Rig-Vedas inderste Væsen: en høj Kulturs formfuldendte Tanker, der bøje sig tilbage mod Sjæledyrkelsens gamle Riger.

Saa det fjerde Punkt. Særligt i første og tiende men dog ogsaa i Familiebøgerne, finde vi en Række Hymner til Pressestenene, til Somamorteren, til Drikken og Smørret etc. Skønt det her kun drejer sig om syv, ikke særligt store Digte, byder de os dog rige Analogier til det Foranstaaende. Smørrets Strømme flyde, ja flyve hurtigere end Vinden, de ere smilende smykkede Brude, hele Tilværelsen lyder Smørrets Love IV, 65, 7, 8, 9, 11. Offerpælene ere Guder, de ikke blot gaa til Offerstedet, men i skinnende Klæder ile de som trækkende Svaner III, 8, 9. Pressestenene synge, de forjage Dæmoner, de ere Vognstyrere, de ere mægtigere end selve Himlen X, 76, 4, 7, 5. Men naar saa meget kan siges om Stene og Smør, som Ingen paastaar skulde være Sol og Lyn, er det saa urimeligt, naar jeg mener, at ganske lignende Ting kan siges om Soma som Drik? Kan Pælene flyve, saa kan Soma vel ogsaa, og kan Smørret beherske Verden, hvorfor skulde saa Drikken staa tilbage? Og for Pæle og Smør, Sten og Morter, Soma og Agni er der kun eet eneste Fællestræk, at de alle tjene Offeret, kun derved kan de faa deres Magt.

Saa har vi den tredje Somakilde, Hymnerne til Soma som Gud. Man kunde bebrejde mig, at jeg ikke er gaaet ud fra dem, som vel maatte give et renere Billede, medens Offermystiken naturligt breder sig i Pressesangene. Og ganske vist, hvis Soma nogetsteds var Solgud eller Regngud, maatte det vel vise sig her, men det er netop det, det ikke gør. Det er stadigt niende Bog, der giver Nøglen til den hele Soma. For lettere Oversigt ordner jeg det herhen hørende i tre Grupper.

I Tvegudehymnerne prises Soma een Gang sammen med Rudra for sin styrkende sygdomsfordrivende Kraft (VI, 74), een Gang besynges han og Agni som de to rette Offertyre (I, 93), een Gang ret paafaldende han og Pūshan som de to Guder, der føre Offerets Vogn frem, og her er

Soma den himmelske, der ligesom i niende Bog skaber alle Ting (II, 40), to Gange (IV, 28; VI, 72) fremhæves det, at det er sammen med Soma Indra udfører sine Bedrifter, og endelig har vi tredje Gang (VII, 104) i Indra-Soma — de to Lyn, der dræbe Fjenderne, Offerets afværgende sejerrige Magt. Den sidste Hymne er ret interessant; atter her har vi et af Brændpunkterne for disse Sangeres brændende Had mod alle Offernægtere, alle Stammens Fjender og alle Medbejlere indenfor deres egen Stand. Gennem disse 25 Strofer lyder der som et uafbrudt Hyl af en Flok tirrede rasende Tigre: brænd dem, svid dem de Brahmanhadere, slaa dem, stød dem, knus dem, træd dem ned, ned under Jorden, ned i Mørket, saa ikke Een kommer tilbage o. s. v. Og saa faa vi de mærkværdigste Oplysninger, der stille disse Brahmaner Side om Side med alle lavere og højere Naturfolks Shamaner og Medicinmænd. Man mistænkte dem for at de brugte deres Almagt til at paaføre Folk dødelige Sygdomme (S. 15 b), man tiltroede dem Evne til at forvandle sig til alle Slags Dyr, ja de mistænkte hverandre for natligt at løbe eller flyve i Skikkelse af Hunde, Ugler, Gribbe etc. (St. 15, 16, 22), for at tilintetgøre Virkningen af deres Medbejleres Offer (St. 18). Hos et vildt barnligt Folk vilde sligt ikke undre os, men at den der i samme Hymne siger (St. 8):

Med ligefremt og sanddru Sind jeg lever,
Og den der mig med falske Ord anklager,
Som Vand i Haanden øst den Løgner være
Uden at være, han hvis Ord ej ere

(ordret: som taler det Ikkeværende), at den der er naaet saa højt i Tanke og Udtryk, at han tror paa Sligt, at Sligt optages i en saa fremskreden Kulturs officielle Literatur, det undrer. Man ventede dog ikke at træffe Sjæledyrkelsens tykkeste Taager her. — I Tvegudehymnerne

har vi altsaa intet, der fører os ud over den kendte Offergud Soma, den guddommelige Drik.

I Algudehymnerne glimrer Soma ved sin Fraværelse. I adskillige af dem kunde han jo ikke nævnes, men i 31 Hymner, hvor man ventede at finde hans Navn, mangler det, i 9 nævnes det lige eller med en Tilføjelse, der viser, at det er Drikken der menes, og de 10, der have een eller flere Strofer tilovers for ham, sige kun følgende: han og Agni er Offerets Tyre, der dræbe Dæmonerne (X, 66, 7; VI, 51, 13—14); Falken henter ham (V, 45, 9); han har skarpe Vaaben, er skinnende, lægende (VIII, 29, 5); han befrugter (de tilsatte) Vande og er Offerets Pryd (X, 36, 8); han er Sangenes Yver, den morgenvaagne Ofrers Ven (V, 44, 13—15); han er Sangens Vogter (VI, 52, 3): hvi kalder man dig Soma Sangens Vogter, — hvi siger de, du værner os mod Daddel, — ser du da ikke dem, der spotte med os — mod Sangerhaderen slyng Flammespydet), Brahmanerne ere hans kødelige Brødre (X, 92, 10), og se med hans Øjne (I, 139, 2), og endelig paakaldes han VII, 35, 7 i eet med Bønnen, Pressestenene, Offeret, Offerpælene og Alteret. Alt dette finder jeg saa saare naturligt: Offerdrikken er knyttet til Drikofret, hvor det ikke ligger for, vil Drikkens Guddom som Regel kun blive omtalt som Offerpræstens Beskytter, Offerets Pryd eller en Legemliggørelse af dets Kraft, og selv her vil han staa tilbage for Agni, der er en Grundbetingelse for ethvert Offer, Somaoffer eller ikke, og som ogsaa udenfor Offeret har en ganske anden Autoritet. Soma er og bliver en tredje Rangs Gud. Men derimod maa jeg nok spørge alle dem, der i Soma se en Solgud, Himmelgud, Lyngud etc.: hvor kan det være, at de vediske Digtere i en saa stor Gruppe Hymner, hvor de anraabe *alle* Guder, store og smaa, hvor de med ængstelig Forsigtighed tage alt med, lige til Stene og Planter, hvor kan det være, at de ikke her har et eneste Ord tilovers for Soma som Sol-

og Himmelgud? I Bergaignes Sted vilde jeg have undret mig derover.

Men endnu har vi jo de Hymner, der ere rettede til Soma alene; maaske Sol-, Regn-, Maaneguden etc. har skjult sig der. Disse Hymner ere alt som man vil 4, 10 eller 16 i Tal. Det er kun naturligt, at der ved Somaofferet, som Indledning til en Indrahymne eller for sig under Offerets Løb, kan blive Brug for nogle mer eller mindre selvstændige Somastrofer, der ikke ere saa stærkt bundne til selve Presningens Akt som Sangene i niende Bog, men enten besynge Presningen i friere Former eller vende sig mod den færdige guddommelige Drik og dens Virkninger. Og slige Strofer eller Smaasange findes rundtom. I II, 13, 1—3; III, 62, 13—15; VI, 47, 1—4; VIII, 6, 28—30; 58, 1—3; 85, 13—15; X, 17, 11—13 har vi syv friere Pressesange, VI, 44, 22—24 besynger Soma som Indras Medhjælper, medens han i X, 144 opfattes som Indras og som Sangerens Lyn og i I, 43, 7—9 er Brahmanbeskytteren, Præsteguden Soma; VIII, 61, 7—18 endelig breder sig over Mælkens Blanding med Soma. I alt dette er der altsaa intet nyt, intet der viser ud over Offerdrikken, og Digtenes Betydning er i det Hele uomtvistelig. Kun i VIII, 85, 13—15 vil Ludwig se Maanen, den formørkede Maane, men det synes mig rimeligere, at den sorte Draabe er den mørke, urensede Saft, som først i Karret (Valget af Ordene aṅṣumat og upahvara er vel afgørende[1])) bliver lys, og saa vinder Indra straks

[1]) Sammen med ti tusinde andre (ordret „gaaenḍe med ti tusinde") træder den mørke Draabe ind i Saftstrømmen (aṅṣumatīm (nadyam)) og funklende bærer den i Karret (aṅṣumatyā ūpasthe og upahvare) sit (ved Tilsætningerne nye) Legeme oppe (Saften er jo det tilgrundliggende, det bærende i Blandingen). Sammenlign nu Hillebrandt: Soma S. 383 f. „Aṅṣumatī „den straalerige Strøm" er Mælkevejen, ved hvis Rand Maanen træder ind

sin Sejer, altsaa den gamle Vise og ganske det samme som i VIII, 6, 28—30 siges med en anden Billedrække. I X, 25 har vi et større Digt, der fejrer Soma som Indraven og Brahmanbeskytter, man kan henregne det til forrige eller den følgende Gruppe, det siger ikke stort, hvor man saa regner det hen. Men saa har vi unægteligt i I, 91, VIII, 48 og 68 tre store Hymner, der ikke ere skrevne ved eller for Presningen, som vende Ryggen til Sigten og uden noget liturgisk Baand besynge Somaguden. Vel tror jeg ikke, de ere skrevne for at ledsage et stort Offer, — paa Vedatiden har man næppe ved et Somaoffer kunnet tænke sig andet end en Fest, hvor der ofres Soma, og ikke en, hvor der ofres til Soma, men hvad enten det nu som før antydet ved Agnihymnerne er Sange, hvor Brahmanen henvender sig til Offer- og Præsteguden Soma for egen Regning (I, 91, 10—17 og særligt VIII, 48, 14), eller de ved et eller andet Trin af Somaofferet blev foredragne for Folket, lige meget maa vi her have de Troendes Opfattelse af Soma i dens højeste og reneste Form. Og hvad finde vi saa? Ganske de samme Træk som før: — Soma har fra Arilds Tid givet Offeret Kraft, han er Træet med de kære Hymner (der bærer Hymner som Frugt, giver Brahmanen Lejlighed til at synge), han er Rigdomsgiveren, Sygdoms- og Dæmonfordriveren, Vand- og Lysvinderen, Rishien, Præsten Soma, og saa eet nyt Træk eller dog et, der her staar i nyt og fuldere Lys, det eneste, som denne legemliggjorte Offerdrik kunde berettige os til at vente, nemlig det, at i ham drikke ogsaa Menneskene sig fulde. Hidtil var jo hans Evne til at beruse Guderne eet og alt, nu endelig kommer Turen til Mennesket, og at det kun sker her, i

---

i Mørket, medens dette er forbi midt inde . . .“ De ved denne Forklaring særligt generende „ti tusinde“, som Draaben gaar med, skal saa være „Maanens Straalekrans“.

saa ringe Omfang er ret betegnende baade for Somas Offerbundethed og for Rig-Vedas præstelige Karakter, naar man tænker paa, hvorledes Dionys først og sidst er den, der løser Menneskets Sorger. Her er flere interessante Enkeltheder, men jeg glider hen derover, da Zimmer i sin udmærket dygtige Fremstilling (*Altind. Leb.* 272—5) herom har sagt det fornødne. Da Soma er en stærk Drik, der giver tung Rus, bedes han at forskaane for Tømmermænd (VIII, 48, 10), men naturligvis er han ligefuldt den styrkende, god som Medicin (VIII, 61, 17 [1]), og særligt i Rusen i Stand til at løfte Mennesket op over alle Skrøbeligheder: VIII, 68, 2:

han klæder alt, hvad nøgent er
han læger alt, hvad der er sygt,
den Blinde ser, den Halte gaar

(smlgn. VIII, 48, 5 og X, 25, 11), ja med eet Ord, som ogsaa vi siger det, i Stand til at gøre den Drikkende „salig" (VIII, 48, 3: vi drak og blev udødelige, gik ind i Himlen og fandt Guderne IX, 113, 7—11: i Lysets Riger, hvor hvert Ønske, hver Længsel stilles, gør mig udødelig der, o Draabe (Indra, Somas stadige Navn, der her er saa ganske paa sin Plads)). Alt dette er den almindelige Drankerlogik og Drankerfantasier, som Rig-Veda selv træffende og sagkyndigt ironiserer med i X, 119, hvor en fuld Brahman sidder paa Offerstedet og føler sig som Guden, til hvem de Troendes Bønner søge hen [2]). Men Hoved-

---

[1]) Soma gør ogsaa skudfast, VI, 75, 12 (smlgn. X, 78, 2).

[2]) 1. Ja sandelig, det vil jeg ja,
Jeg skaffer Hest, jeg skaffer Ko.
Jeg skulde vel ej være fuld?

3. Den Drik, den løb med mig af Sted
Som raske Heste med en Vogn.
Jeg skulde vel ej være fuld?

18

sagen er, at Drik og Gud atter her umiddelbart gaa i eet. Man høre:

VIII, 48, 2. Ind, ind du kom, livsgivende du være,

3. Soma vi drak, udødelige blev vi.

4. Vær du vor Bug til Held, naar du er drukket;
Vær mild mod os som Faderen mod Sønnen.

5. De herlige, de frelsende dem drak jeg nu;
Som Remme Vognen mine Led de fæstnet har,
De Draaber mod at snuble skulle vogte mig.

9. Thi du, o Soma! er vort Legems Vogter,
I Led for Led tag, Gud! i os dit Sæde.

11. Se hvor de veg, bort Sot og Syger vege,
De natlige de flygted, bange blev de,
Soma stod op i os. [ā ruh staa op som i en Vogn.]

---

4. Den Frommes Bøn kom hid til mig
Som Koen til sin kære Kalv.
Jeg skulde vel ej være fuld?

5. Jeg bøjer Bønnen ud og ind
Som krummet Fjæl i Hjulmands Haand.
Jeg skulde vel ej være fuld?

6. Thi Menneskenes Slægter alle fem
Mig synes ej engang et Fnug.
Jeg skulde vel ej være fuld?

7. Ja. Himlen, Jorden, bægge to
Kun halvt saa store er som jeg.
Jeg skulde vel ej være fuld?

12. Ja, jeg er rigtignok vældigt stor;
I Himlens Midtpunkt sidder jeg.
Jeg skulde vel ej være fuld?

13. Jeg er et Hus, et prydet Hus,
Med Offer rigt for Guderne.
Jeg skulde vel ej være fuld?

Efter sidste Strofe maa den Talende jo nødvendigt være en Brahman og ikke Indra (saaledes ogsaa Bergaigne I, S. 151), og jeg ser ingen Grund til at forkaste Strofen; lige saa lidt kan jeg gaa ind paa de forskellige Forsøg paa at bortfortolke dens Indhold, dette dobbelte Paradoks: jeg er et Hus, et Hus der gaar [ordret: jeg gaar et prydet Hus] er altfor godt i den os nu saa velbekendte Labyrint-Stil, til ikke at være ægte.

12. Den der i Bugen drukket ind nu sidder
Udødelig i os de Dødelige,
Den Soma ville vi med Offer ære.

I, 179, 5. Til dig i Bugen drukket ind
Nær nær fra, Soma! beder jeg:
Med hvad vi har forsyndet, bære over du,
Thi Menneskets Begær er stort.

I, 91, 13. Saa fryd dig, Soma! i vor Bug
Som Koen paa det fede Græs,
Som Helten i sit eget Hjem.

Det er altsaa — rent fetichistisk, rent paa Sjæledyrkelsens Vis — selve de Draaber man drak, selve Snapsen, der fra sit Sæde i Maven skal tage mod Bøn og Offer, give Udødelighed og tilgive Synder. Længere kan vi ikke komme bort fra en Sol- og Lyngud, vi kan ikke faa bedre Bekræftelse end denne Gud Snaps paa at det virkeligt er Offerdrikken, selve de Draaber der flyde fra Sigten, der give Lys og Regn, avle Himmel og Jord og skabe Guderne.

Kun et lille Tilbageblik. Ligeoverfor det raa Kørsammen af Drik og Gud, niende Bog byder os, kan man følge en dobbelt Metode. Med Bergaigne kan man slutte: her er det unægteligt den jordiske Drik, der skildres, men da der her siges „til Himlen, paa Himlen“, saa maa den Sigte, der nævnes, være en himmelsk Sigte, være Skyen, og da Saften her siges at tordne, maa dette være Soma i Skyen, være Lynet o. s. v. Eller man kan slutte: da disse Sange nu engang ere Pressesange, saa maa der med Himlen menes Sigten, og det maa være Saften selv, der tordner etc. Da det store Flertal af Tekststeder utvivlsomt sysler med Presningen, synes det mig tvingende, at den sidste Vej dog maa prøves, og hvilken af de to Veje, der er den rette, det maa kunne ses af Resultatet. Naar det nu kan paavises, at det hele Billedsprog har sin

naturlige Rod i Pressen og Sigten, naar man kan gøre denne Forherligelse af Somadrikken forstaaelig og finde dens Motiv, naar vi hele Rig-Veda igennem ikke træffer et eneste Sted, der tvinger os og kun meget faa, der tillader os, i Soma at se Sol og Lyn, medens talløse Steder forbyde det, naar det i selve Hymnerne til Gud Soma ikke mindre end i Pressesangene er den jordiske Drik, alt drejer sig om, saa synes det mig ikke svært at vælge. De uafbrudte Spring fra den himmelske til den jordiske Soma, fra Sol og Lyn til Drik og Sigte, der gøre Bergaignes mægtige men kaotiske Fremstilling og efter den hidtidige Opfattelse gjorde selve Læsningen af niende Bog saa sindsforvirrende, de har dog ingen Modstandskraft lige overfor det saa ligefremme og klare, at hvor Offeret er almægtigt, der kan en Offerdrik have Offerets Kræfter, have Offerets Almagt. Altsaa haaber jeg det anførte maa være nok. Det Lidet, der er at sige om Somamyterne, vil følge i anden Bog. Her skylder jeg endnu kun at besvare Spørgsmaalet:

Hvorfor blev Soma senere Maanen?

For nyligt har A. Hillebrandt udgivet et stort Værk om Soma[1]. Det indeholder en Fremstilling af Somapresningen, den omhyggeligste vi har og af blivende Værd[2], det bringer mangen god sproglig Oplysning, det er et glædeligt Tidernes Tegn, at det afholder sig fra alt komparativt Uvæsen — udadtil, men det kan ikke nægtes, at det Mytologiske her er mærkværdigt svagt i Sammenligning med den filologiske Grundighed.

---

[1]) Alf. Hillebrandt: *Vedische Mythologie. I: Soma und verwandte Götter*, Breslau 1891.

[2]) Fortrinlige Bidrag findes ogsaa hos Pischel-Geldner I, S. 108 ff., 132 ff. etc.

Efter Hillebrandt er Maanen og ikke Solen den vediske Mytologis Centrum, det er Maanen der behersker den oldindiske Tankeverden, den er Verdens Skaber og Styrer (277, 313). Ikke blot Soma er Maanen, mem Apāṃ napat er Maanen, Yama er Maanen, Tvashtars Søn er Maanen, det antydes at den ene af Aṣvinerne er Maanen, ja at selve Varuna er Maanen. Paa dette vil ingen Mytolog nogensinde kunne gaa ind. Selv de største Maaneguder vi kende, Sin ved Eufrat og Dhuti ved Nilen, har i deres Gudekreds en ganske anden Stilling, og Sagen er utænkelig for Enhver, der i Mytologierne ikke ser sproglige Udvækster og en Digterhjernes Fantasier, men Udslag af Folkenes Liv og Kamp for Livet. Men det er just den gamle romantiske Mytologis Banner, Hillebrandt følger: „Mythologie ist Dichtung, og vil vi forstaa Mytologien, maa vi gaa til Digterne," hedder det ganske naivt S. 386, og Hillebrandt støtter sig derfor særligt paa, at Indiens klassiske Digtere ere begejstrede for Maanen, noget der for Rig-Veda er nøjagtigt af samme Vægt som vore nyromantiske Digteres Maanesværmeri er det for Edda.

Hvor forskellige Veje Poesi og Religion slaa ind paa hos samme Folk lige overfor samme Objekt, derpaa giver Indien os et andet stort Eksempel. For de indiske Digtere er Lotosblomsten den mest fejrede af alle Planter, fra Lyrik og Drama og Tankesprog kender Enhver hundrede Eksempler, og i Indien staar Plantedyrkelsen i fuldeste Flor. Den Dag i Dag ære Tusinder de hellige Planter ved at gaa rundt om dem i Kreds med højre Skulder vendt indad. Men de Planter, der dyrkes, det er Basil-Busken, det er Figentræet og Darbha-Græsset. Lotosblomsten nyder ingen Dyrkelse som helst.[1]) Mythologie ist keine Dichtung.

---

[1] Om alt dette se f. Eks. Mon. Williams *Relig. thought* I, S. 330—9.

Mytologisk set synes Hillebrandts Opfattelse mig at staa tilbage for Bergaignes; at niende Bogs Hymner, der saa at sige Strofe for Strofe fejrer Saften der presses, at de skal være lutter „Maanefestsange“ (387, 274), det er mere end et Paradoks. Hvor meget Hillebrandts udmærket omhyggelige og besindige Fremstilling end indbyder til Forhandling, skal jeg derfor nøjes med et Par Antydninger. Soma, der klæder sig i Køer og Vande, kan jo let blive til Maanen mellem Skyerne; at Soma vandrer og at han lyser (herpaa lægger Hillebrandt særlig Vægt), passer udmærket paa Maanen. Men Soma lyser jo ikke blot selv, han skaber Solen og fylder den med Lys, hvorledes kan det siges om Maanen? Og hvorledes kan Maanens Indflydelse paa Vejret føre til, at den regner, lyner og tordner?[1]) Det er jo dog saa stille og fredelig en Herre. Og nu den himmelske Sigte? Efter Hillebrandt (S. 385 ff.) er Sigten Regntiden, det er gennem den Maanen renses, for saa at straale med dobbelt Glans i de klare Høstnætter. Jeg lader de meget store Vanskeligheder ved denne Forklaring ligge; lad gaa, men lad os saa tænke det igennem. Naar Soma kommer frem gennem Sigten, har han sin gyldne Glans, det passer altsaa fortrinligt paa Høstmaanen, men videre. Det fremhæves atter og atter, og vi har set Eksempler nok derpaa, at først naar Soma gennem Sigten har faaet sin gyldne Glans, saa er det først han giver Regn. Altsaa Høstmaanen giver Regn, naar Regntiden er forbi, — Forklaringen brister.

For Metodens Skyld skal jeg gentage den samme Bevægelse ved et lettere overskueligt Eksempel. Soma er tigmaṣṛñga, den der har skarpe Horn. Det taler for

---

[1]) Hillebrandts Svar paa disse Spørgsmaal findes S. 387, 324, 345—9; jeg kan kun overlade det til Læseren selv at dømme Hillebrandts og min Opfattelse imellem.

Maanen, som unægteligt har Horn, og Hillebrandt betoner dette stærkt: „den tidligere Opfattelse, at Soma i Rig-Veda ikke er Maanen, viser her sin Utilstrækkelighed“ (S. 336). Men nu staar dette Tilnavn ikke alene, det hører til den store Gruppe, der skildrer Soma som Fjendedræber og Dæmonfordriver, som Ulven, som Helten der svinger sine Vaaben, hvæsser sine Vaaben, som har gode Vaaben, skarpe Vaaben, frygtelige Vaaben (IX, 79, 3; 4, 7—8; 66, 16—17; 57, 2, 61, 30; 76, 2; 87, 2; 90, 1, 3; 110, 12 etc.) eller ved Krydsning med Kobilledet som Tyren, der hvæsser sine skarpe Horn.[1]) Hvorledes passer nu dette paa Maanen? Hvor er Maanens frygtelige Vaaben? Og er Maanen, den natlige Maane, i det hele Dæmonfordriver? Tværtimod, det veed vi dog alle, at Ellekvinder og Helheste og Hekse og det hele Uvæsen netop grasserer som bedst, naar Maanen skinner fuldest, at det først er Gryets Hanegal, den klare Morgen, der maner Spøgelserne i Jorden. Dette finder jeg er en god Illustration til den mytologiske Grundlov: aldrig at bygge noget som helst paa et enkelt Udtryk, et enkelt Billede, før det er set ind i dets hele Sammenhæng. Horn og Horn kan være to og tre og ti højst forskellige Ting.

Hovedvanskeligheden for Maaneteorien, at Digterne efter den i disse tusinde Strofer tale om og mene Maanen uden nogensinde at nævne den, at de hundrede Gange besynge Saften og Drikken og Drikkens Gud og saa i samme Strofe, i samme Aandedræt springe over til Maaneguden, ja til Maanen paa Himlen, uden svageste Antydning af at de gøre noget Spring, at Soma med eet Ord,

---

[1]) Afgørende er 87, 7, som Hillebrandt ikke omtaler: „Soma presses, den Ganger løber gennem hele Sigten som en løsladt Strøm som en Tyr, der hvæsser sine skarpe Horn, som en modig Kriger, der higer efter Køer.“ Tro nu hvem der vil, at dette skal være Maanen.

som Bergaigne i træffende Selvkritik sagde det om sin Teori, for dem er blevet et abstrakt Begreb, hvor de Egenskaber, der tilkomme Soma som Plante, Saft og Maane, som Vingud og Maanegud flyde forskelsløs sammen, — ja dette Hovedpunkt glider Hillebrandt mærkværdigt nok forbi med nogle svage, højst utilstrækkelige Antydninger (S. 274, 306, 308 etc.). At en berusende Drik kan dyrkes som Gud, at Maanen kan tilbedes, at disse to fuldt udprægede Guddomme særligt i sildig dogmatisk Mysticisme kan indgaa Forbindelse, alt det lader sig tænke, men en saa nøje Sammensmeltning, at Sproget og Digterne ikke kunde sondre mellem Drik og Maane, og det en *oprindelig* Sammensmeltning, saa at Drikken kun agtedes som Gud, fordi man troede det var Maanen, man drak (saaledes Hillebrandt), det er mig psykologisk uforstaaeligt. Som Maaneteorien foreligger nu synes den mig derfor at stride mod det store Flertal af Tekster og mod Teksten som Helhed, den synes mig at være en mytologisk Umulighed og en psykologisk Umulighed.

Derimod er der et Motiv i Hillebrandts Bog, der har stor Interesse. Atter og atter siger han: at tro, at Somadrikken skulde bære Himmel og Jord, „det vilde være at overbyde de vediske Digteres Fantasi.“ „Hvor kunde selv en sygeligt ophidset Indbildningskraft lægge en mystisk kosmogonisk Betydning i den sædvanlige Somasafts Draaber?“ „Saaledes kan man ikke tale til Planten, men kun til Maaneguden“ etc. (S. 312, 314, 396; — 316—17, 273). Og dette er korrekt; har man ikke Øje for den Tanke om, den Tendens mod Offerets Almagt, der bærer Soma oppe, saa maa man vælge mellem eet og to: betragte de vediske Digtere som afsindige eller trods Teksternes Ordlyd kaste sig ud mellem Sol og Lyn og Regn og Maane og Stjerner.

Efter Hillebrandts Indlæg er det imidlertid dobbelt

nødvendigt at spørge: hvorfor blev Soma da senere Maanen? Og Svaret er ikke vanskeligt, blot vi gaa en lille Omvej.

I Avesta, i Māh Yast (Yt. VII, 2) siges der, at det er Ahura, der lader Maanen vokse og tage af, men Pahlavi Oversættelsen tilføjer (Darmesteter II, 89), at i fjorten Dage gaar de gode Gerninger fra Jorden og Belønningerne derfor fra Himlen til Maanen (tiltagende Maane), medens i de andre fjorten Belønningerne gaa til Jorden og de gode Gerninger til Himlen (aftagende Maane). Det der har Interesse her, er at se disse forfinede Dogmer saa tydeligt anvendte til at forklare Maanefaserne. I Indien genfinder vi det samme i mere brogede Former. I Kaushītaki Upanishad I, 2 kaldes Maanen det andet Livs Dør, alle de Døde gaa til den og blive der den halve Maaned, medens de ved aftagende Maane sendes ned til Jorden igen. Chāndogya Up. V, 10, 4—5 siger, at nogle af de Døde kommer til Maanen, og det er Kong Soma og den spise Guderne. Og naar de Dødes Gerninger ere fortærede, saa maa de samme Vej tilbage igen. I Bṛhadāraṇyaka Up. VI, 2, 15 siges det udtrykkeligere, at de Døde i Maanen blive til Føde og spises af Guderne, men andet Steds er det de Døde, der spise Maanen og baade i ældre og nyere Kilder, baade i Brāhmaṇaer og Puranaer, bestræber man sig for at dele ret mellem Guder og Fædre. I den halve Maaned fylder Maanen sig; fra Fuldmaane af tømme Guderne den, men naar den er blevet ganske lille, faa de Døde den sidste Femtendedel, og Kageofret til Fædrene skal bringes paa denne deres Spisedag, for at Guder og Fædre ikke skal komme i Strid om Maden (Ṣat. brāh. II, 4, 2, 7). Her er det altsaa ikke de Døde, der faa Maanen til at vokse, og her gives saa andre Forklaringer: før Nymaane gaar Maanen selv ned paa Jorden, ind i Planterne og Vandene, og faar

derfra Vækst[1]), eller ogsaa er det Solen, der fylder den (Vishnu p. II, 12), medens det atter igen hedder, at det er Solen, der sluger den og suger den ud (Sat. Br. I, 6, 4, 18—20).

For at faa det rette Synspunkt for alt dette, maa vi søge Hjælp hos Naturfolkene. I Polynesien f. Eks. genfinde vi ret mange Somamotiver. Ogsaa der er der en berusende Plante, der tilberedes under højtidelige Ceremonier, ogsaa der er der et helligt Træ, der vokser, vel ikke i Himlen, men i Maanen, og kommer ned, hvorledes? Bragt af Fugle. Ganske som i Rig-Veda. Og ogsaa her er det de Døde, der spise Maanen, hvad der heller ikke her forhindrer, at Maanen tillige er de Dødes Bolig — ganske som i Brāhmaṇaerne. Hvad vil det nu sige, at de Døde spise Maanen? At det ikke er et Dogme eller strengt taget blot en Myte, men simpelt hen en barnligvidenskabelig Forklaring af Maanefaserne, det ser vi ved at søge videre ud. Hvorfor tager Maanen til og af? det Spørgsmaal er blevet stillet og besvaret hele Jorden over. Maanen er en Mand; naar han har gaaet sig træt og mager, tager han ned til Jorden for at jage Sælhunde, og saa bliver han fed igen (Eṣkimoerne). Maanen er et daarligt Fruentimmer, der lever saa vildt med saa mange Mænd, at hun helt tæres hen, saa tager hun ned paa Jorden og spiser dygtigt med Rødder og saa op igen at

---

[1]) Ikke som man skulde tro direkte, men atter her gennem Offeret. Den Nat, Maanen er helt usynlig, gaar den mager og udsuget som den er ind i Planter og Vande. Altsaa spise og drikke Køerne den og ligesom samle den. Og naar man saa malker netop dette Døgns Mælk og ofrer den ved Nymaaneofret, saa skaber Ofret Somamaanen paa Ny, og fornyet ved Offergaven bliver han synlig paa den vestlige Himmel. Og Guderne, der ængstelige saa deres Føde gaa fra dem, stole paa at de Troende nok ved Mælkeofret vil sende den tilbage igen. Sat. brāh. I, 6, 4, 14—17; II, 4, 4, 20.

begynde forfra (Australien). Maanen bedrager Solen og bliver hugget i to Stykker af Solen (nord-indisk) eller af Himmelguden. Hver Maaned bliver Maanen dræbt af sin Kone Solen, men lever op igen (Sydaustralien). Maanen (kvindelig) sværter sit Ansigt af Sorg over at hendes Mand, Solen, spiser hendes Stjernebørn (Kalifornien). Maanen har Hovedpine og holder Haanden for Ansigtet (Syd-Afrika). Maanen tæres hen af Sorg, fordi han har mistet sin Brud, Solen (Tyskland-Oberpfalz). De smaa Mus gnave af Maanen, eller Nymaanen er Maanens hvide Halsbaand (Nord-Amerika). Dagene fortære Maanen og saa tager Solen den (Zulukafferne)[1]. Man vil se, at jeg har ordnet disse Svar i Grupper, og at hver Gruppe er repræsenteret af geografisk vidt adskilte Folk, man vil se, at de Dødes Spisen Maane ikke i sig har mere religiøs Betydning end Maanens Hovedpine, og man vil se, at disse Svar dels stemme med Folkets barnlige, sjæledyrkende Standpunkt, dels peger ud derover som Zuluernes (Konteksten hos Callaway (Rel. S. of the Amazulus S. 395 f.) viser det i hvert Fald), dels tværtimod naar os som en Røst fra den fjerneste Fortid midt i vor egen moderne Kultur.

Slige Svar, slige „ætiologiske Myter“ finde vi forøvrigt paa meget lave Trin og i alle Lande næsten om enhver Naturgenstand, lige fra Himmel til Jord. I sig uden religiøs Betydning ere de et vigtigt Raastof, der endogsaa kan give Motiver til religiøs Nydannelse og altid yder rig Næring for nye religiøse Strømninger. Her ved Soma har de hjulpet Udviklingen over et dødt Punkt, ud af en falsk Stilling.

---

[1]) Om Naturfolkenes Maane-Viden og Maanedyrkelse nærmere i andet Bind. Her henviser jeg kun til A. Lang, hvem jeg skylder tre af de her benyttede Eksempler; se *Myth, ritual and religion*, I, S. 128—32.

Da vi allerede hos Naturfolkene finde flere Svar paa samme Spørgsmaal, kan det ikke undre os, at vi i Brāhmaṇa og Upanishad, i en saa gammel Kultur, træffe en Overflod paa Svar. Maanen gaar ned paa Jorden for at faa Vækst som hos Eskimoerne, den sluges af Solen som hos Zuluerne etc.[1]), men først og sidst bliver den som i Polynesien spist, det være sig nu af de Døde eller Guderne. Da det nu er saa overvejende usandsynligt, at disse spekulative Dogmatikere, der ville forflygtige Individet i det store Alselv, af egen Drift skulle have knyttet deres Tanker til Maanefaserne, og da vi tør vædde tusind mod een paa, at Inderne som alle andre Folk længe før Vedatiden har haft deres Forklaring af Maanens Af- og Tiltagen, saa tør vi med saa stor Sikkerhed som der i slige Ting i det hele kan naaes slutte, at Inderne fra Arildstid har sagt: „Maanen tager af, fordi de Døde spise den," et Svar der senere, da Gudeverdenen tog Vækst, blev ikke afløst men udfyldt med et tilsvarende: „fordi Guderne spise den". Her har vi det første, Soma og Religionen lige uvedkommende Grundlag.

Forbindelsen indtraadte af sig selv. Stod det fast, at Guderne spiste Maanen, og blev det senere et Dogma, at Somadrikken var Gudernes kæreste og vigtigste Føde, saa maatte man uvilkaarligt glide over til at tænke sig Maanen som bestaaende af Soma, som en Somabeholder. Dette svarer nøjagtigt til den germaniske Folketro, at Maanen er en Ost eller et Fladbrød, og har i sig intet hverken med Somaguden eller Maaneguden at gøre. Men vi kan nu præcisere vort Spørgsmaal: hvorfor blev Soma senere Maanen saaledes: hvorfor blev den folkelige Forestilling om Maanesomaen optaget i den religiøse Udvikling og forvandlet til, at Kong Soma er Maanen? Og Svaret ligger lige for. I niende Bog er Somadrikken

[1]) Til at Solen fylder den kender jeg ingen „vild" Analogi.

skruet op til en unaturlig Højde. Disse gude- og verdensskabende Draaber nød jo kun deres Magt som Repræsentanter for Offeret. I det Øjeblik Slaget var vundet, saa snart det stod fast, at det var Offeret som Helhed, der bar Verden og Guderne oppe, sank Soma ned til at være een Offergave mellem de andre, eet Led i den rige, af Bøn og Gave og de forskelligste Handlinger sammensatte Helhed, og saa maatte der ske en Ting af tre. Enten maatte Somadyrkelsen gaa i Glemme, og dertil var den foreløbigt for ny og for dybt indvævet i den hele Offertjeneste, eller man maatte gribe Naturdyrkelsens Udvej, udvikle de Motiver til en virkelig Vækst og Frugtbarheds- eller Lægegud, som vi saa Somaskikkelsen gemte, men det stred mod hele Tidens sjæledyrkende Tendens, eller ogsaa maatte man i Forestillingen om Soma finde et Punkt, ad en eller anden Vej knytte den til noget, der var betydningsfuldt nok til at modtage Drikkens overskydende Storhed, og her var det Maanen tilbød eller efter vort Foregaaende rettere paatvang sig.

Dette er ikke en blot Gætning. Vi har direkte Vidnesbyrd for, at Overgangen netop var denne. Hillebrandt er ikke den første, der har forarget sig over denne kosmogoniske Snaps; i Rig-Veda selv, i X, 85, 1—5, har vi et Udtryk for denne Tankegang saa tydeligt, som man kun kunde ønske det: „. . . det er Offertjenesten, der bærer de høje Guder, men Soma staar paa Himlen. 2. Vel er det Soma, der gør Guderne stærke og Jorden stor, men Soma har sin Plads i dette Stjærnehærens Skød. 3. Naar de knuse Planten, tror de de drikker Soma, men den Soma, Brahmanerne kende, er der ingen, der fortærer. 4. Vogtet og værnet staar du, o Soma, og hører Pressestenene gaa; ikke spiser nogen Dødelig dig. 5. Naar de, o Gud, drikke dig, svulmer du paa ny; Vindguden er Somas Vogter; Maaned for Maaned fylder Aarene ud.“

Den sidste Sætning kommer lidt paa tværs, men skal vel kun yderligere fremhæve, hvor vigtig Maanen er ogsaa for Tidsregningen.

Det er altsaa saare langt fra, at Soma oprindeligt skylder Maanen sin Hæder. Som selvfølgeligt er, har Somaplantens berusende Evne og det alene fra først af gjort den til den hellige Plante, den hellige Drik, og saa har Drikkens Gud et Øjeblik været Bærer af Offerets Almagt, for tilsidst ad Gudespisningens Omvej at havne i den fjerne stille Maane som sit Alderdomshjem. Denne stærke Kansler inspirerede en liden Stund Guderne ved deres lys- og regnvindende Bedrifter, nu havde man ikke længere Brug for ham, nu gjorde Offeret det alene, og saa blev han sat paa Pension, Maanen er Somas Friederichsruh.

For dog at gøre det forstaaeligt, at Sange om en Drik, der presses, virkeligt kan forlede til at tænke paa Maanen, skal jeg til Slutning oversætte et Par karakteristiske Strofer, og saa vidt vor bestemtere Sprogbrug tillader det give dem i hele deres Rig-Veda-Tvetydighed. Jeg vælger IX, 85, 9—11:

9. Han op til Himlen steg, den Tyr, der ser vidt hen,
Vidt hen han Himlens Lys, den Vise, skinne lod,
Den Fyrste tordnende igennem Sigten gaar,
Fra ham mandøjet malke de sig Himlens Mælk.

10. Paa Himlens Ryg sødtungede ustanseligt
De Kære [Præsterne] malke Oksen, der paa Bjerget bor;
I Hav, i Vande, øget Draabe, honningrig,
I Flodens Bølge malke de, i Sigten ja.

11. Til Falken fløjet op paa Himmelryggen
Saa mange Sange fra de Kære søge;

Det Barn, det skønne, vore Bønner kysse,
Falken den gyldne, han der staar paa Jorden.

Her synes to Ting mig lige anskuelige: at enkelte af disse Himmelvendinger (f. Eks. 9 a—b) kan faa os til at tænke paa Maanen, og at Sammenhængen (f. Eks. 9 c) forbyder os at gøre det.

IV.

Grundmodsætningen i Rig-Veda.

Man vil let se i hvilken Grad Agni og Soma ere parallele, dog ønsker jeg først at sige et Par Ord om Forskellen mellem dem og om det rent formelle ved Somadigtene.

Ved Somadigtene er Alt sluttet og af eet Stykke; Somas Nedkomst fra Himlen skydes lidt til Side, en enkelt Spire som at han er „Planternes Konge" lades uudviklet, men ellers er her Intet der tager imod, fra Linie til Linie møde vi kun den ved Offeret pressede Saft, Offerguden. Agnidigtene ere derimod stærkt uensartede; her tages nye og nye Tilløb for at forvandle Ildguden til Offergud, her er ikke blot langt flere og stærkere Motiver, der maa skydes til Side, men udprægede Forestillinger, der maa bekæmpes, og mange Tilnavne og hellige Formler for Hus- og Ildguden, der delvist maa bevares. Med andre Ord, det var ikke Tanken om Offerets Almagt, der gjorde Agni til Gud, her blev denne nye Tankeretning kun indpodet paa en gammel Gudestamme med egen kraftig Vækst, Soma derimod er som Gud ny, født til Verden i selve de Sange, der nu ligger for os i Rig-Veda, ligefrem skabt af Offerforherligelsen, som ene kunde løfte det blotte Offermiddel saa højt. Forud, og det vel fra Arilds Tid,

var Soma Folkets berusende Drik, den hellige højtærede Drik, den ædleste af alle Planter, Planternes Konge, om hvis Tilblivelse Folketroen har haft sine barnlige Myter, — altsammen nok til at gøre den til Bærer for Offertanken — men har der end til dens Brug som Offermiddel knyttet sig korte Formler, først i Rig-Vedadigtene blev den Gud, indført i den officielle Religion og den religiøse Literatur. Det fremgaar umiddelbart af Agni- og Somadigtene, og Soma i Rig-Veda byder os det sjeldne Skue af en Guds Tilbliven gennem fuldt samtidige Kilder.

En Indvending mod dette kunde dog hentes fra Avesta. Her optræder nemlig Soma (Haoma) paa lignende Maade som i Rig-Veda, og ogsaa her møde vi en „Vandenes Søn", en apām napāṭ, i hvem de Fleste se den skyfødte Ild, Lynet, saa at baade ældre og nyere Forskere henregne Dyrkelsen af Somaguden og af Lyn-Ildguden til de sikreste urgamle Minder fra den indopersiske Fortid.

Jeg begynder med apām napāṭ, da det er rimeligt her at give Spørgsmaalet en videre Udstrækning. Vel kan det uensartede i Agnidigtene meget vel forstaas ud fra Agnis Fortid som Ild- og Husgud alene, men det laa jo nær at formode, at denne gamle Gud ikke er gaaet uberørt gennem Naturdyrkelsens Periode, at en eller anden folkelig Forklaring af Ildens Oprindelse har faaet et mere eller mindre officielt Præg, at man ogsaa i religiøs Digtning har gjort et Tilløb til at identificere Agni f. Eks. med Lynet. Vel gør den Iver, hvormed man i hele denne Periode dyrkede de særlige Lynguder, den Ihærdighed hvormed de forskellige Personifikationer af Lynet som vi senere vil se her bekæmpede og fortrængte hverandre, det lidet rimeligt, at man samtidigt skulde søgt at opløse Lynet i et abstrakt Ildbegreb og gøre det til en blot Ytringsform af Agni, men til Ære for Avestas apām napāṭ kan man jo tænke sig, at der dog var forsøgt herpaa.

Hvis det var sket, veed vi af vort Foregaaende, at Vedadigterne efter deres Tendens snarest vilde skjule derover, men jeg skal nævne Alt, hvad der kunde tale herfor. Digtet X, 51 som det foreligger nu har utvivlsomt den tidligere angivne Betydning, men det er og bliver paafaldende, at Agni vel siges ogsaa at skjule sig i Planterne, men at dette træder saa stærkt tilbage for hans Skjul i Vandene. Det kan forklares ved, at det er i Smørvandene Agni faar sin højeste Form, og ved at dette flydende Brændsel er et Vidunder, hvis Opdagelse fortjente at henføres til Guderne, men Digtet kunde ogsaa være en Overarbejdelse af et ældre, hvor Guderne virkeligt for første Gang fandt Agni som Lyn i Skyvandene og derfra tændte den jordiske Ild. Dette er en blot Mulighed, og heller ikke dette vilde føre til, at Agni var eet med Lynet, men kun at han stammede derfra, noget vi jo forlængst ere fortrolige med, men en Mulighed for at dette allerede har været udtrykt i officiel Myte ligger der i X, 51. Da det er en Falk, der bringer Soma ned paa Jorden, synes I, 93, 6, hvor det om Agni-Soma hedder: „Matariṣvan bragte den ene fra Himlen, Falken gned (!) den anden frem af Stenen,“ nærmest at sigte ogsaa til Agnis Stammen fra Himlen og da vel som Lyn, men det skruede Udtryk „gned“ og „Stenen“ bringer dog til at tænke paa „Pressestenen, saa Scenen ogsaa for Agni og Matariṣvan maaske kun er den sædvanlige, Offerstedet. Derimod synes Agni ligefrem at være Lynet, naar Uvejrsguden Indra II, 12, 3 „avler Agni mellem to Stene;“ da Indra ellers overalt kun træder i Forhold til Agni som Offerilden [1]) lader dette

[1]) Da det er een af Indras Bedrifter, at han bringer Menneskene Dagen og Lyset, og da Morgenofret ja følger med Morgenen, kan han for saa vidt siges at avle Offerilden Agni, f. Eks. III, 31, 15: „Indra avlede Sol og Morgenrøde og Lovsang og Agni,“ men dette kan ikke være Meningen i II, 12, 3.

helt enestaaende Sted sig ikke sikkert fortolke, men et løsrevet Minde om Agnis Væren Lyn kunde man jo søge heri, skønt Sammenhængen ikke tyder derpaa[1]). Endelig kan det som før nævnt efter Teksterne være tvivlsomt om Apām napāt i Rig-Veda er et blot Tilnavn til Agni eller i Algudehymnerne tillige optræder som selvstændig Gud. Og søgt og dristigt er det af Digterne i den Grad at fæstne Ildens Opblussen i Smørret i et særligt Agninavn, i en Gudeskikkelse der fejres for sig; det kan forstaaes ud fra den Vægt, de nu engang lægge paa Smørgaven og der er andre Agnitilnavne, der optræde med en lignende Selvstændighed, men bægge Dele lod sig jo endnu lettere forklare, naar Tanken om en i det mindste for os mere legitim og naturlig Vandenes Søn laa bagved. Selve Smørofret kunde jo være symbolsk, indført som en Efterligning af Lynets Fødsel i Skyen, — der er jo dem der mene, at al Offerskik er blevet til som Symboler for Naturforegange og Myter[2]). Om vi end ikke behøver nogen urarisk Vandenes Søn for at forstaa den vediske, tillade vore Tekster os heller ikke at afvise ham, her mangler ikke Tilknytningspunkter.

Avesta nævner selvfølgeligt ikke Apām napāt i sine ældste Afsnit. I den senere Yasna paakaldes han i en ni Gange (I, 4—5; III, 6—7 etc.) gentaget Formel med Tillægsord som „den høje, den høje Ahura, den straalende med de hurtige Heste“, paa een Undtagelse nær i konstant Forbindelse med Vandene og umiddelbart efter

---

[1]) Da Ordet Agni endogsaa i selve Agnidigtene bruges som Appellativ, kunde dets Forekomst her skyldes en rent stilistisk Vending: »Indra slog Ild af Skyerne« ensbetydende med det sædvanlige: »Indra slynger sin Tordenkile«, men det passer heller ikke til Sammenhængen. Saa maatte »Ilden« her snarere være Solen, som Indra lod bryde frem fra Skyerne. Stedet er og bliver usikkert.

[2]) F. Eks. Darmesteter.

Paakaldelsen af Ilden, Atar. Noget ændret vender den samme Formel tilbage i Visparad VII og tre Gange i I og III Gāh og endnu syv Gange i Sīrōzaherne og i Yasht II, 4, 9, hvor han endvidere nævnes som „den, der har Hustruer“. Tydeligere træder hans Væsen frem i Yt. V, 72, hvor han sættes i Forhold til Vandenes Gudinde Anāhita, i Yt. VIII, 4, hvor det om selve Regnguden Tiṣtrya siges, at han lader Vandene komme fra Apām napāt, medens det i 32—4 er Tiṣtrya, der faar Skyerne til at stige, hvorefter apām napāṭ fordeler Vandene til de forskellige Lande, i Yt. XIII, 95, hvor Mithra og han gør de iraniske Lande bedre, og endelig Yt. XIX, 51—52, hvor han griber den Glorie, som Atar og den store Skyslange kæmpe om, og hvor der til hans sædvanlige Tillægsord endnu føjes: „han der skabte Mennesket, han der er i Vandene og hurtigst hører de Troendes Bøn.“ Mere veed Avesta ikke; i de senere Pahlavi Skrifter optræder han under Navnet Burj og Bundahiṣ XIX, 15 tilføjer eet nyt Træk: naar der drager Fjender mod Iran, kommer Ized Burj fra Lavlandene ved den mytiske Flod Rangha og faar Fuglen Kamros til at rejse sig og tage de fjendtlige Lande med sit Næb som en Fugl pikker Korn. Som man ser er her Spor af, at Apām napāṭ tidligere har været en Hovedgud. At Tiṣtrya benytter ham som Mellemled og at han imod Avestas officielle Teologi siges at have skabt Mennesket, tyder i hvert Fald derpaa. Nu staar han jo helt i Skygge, men selv gennem disse Fragmenter ses det dog, at han virker vel ikke som en Personifikation af Lynet men dog afgjort som Uvejrsgud og Regngud.

Hvad skal vi saa gøre med de to Vandsønner? De ere tydeligt for forskellige til at de direkte kan sammenlignes, den vediske er ikke Lynet og Avestas maaske Lynet men aldeles utvivlsomt ikke Ilden, at aflede Avestas fra den vediske er umuligt og at aflede denne fra Avestas mildest talt meget vanskeligt, — hvor tit Forskerne end har

paavist deres Identitet, har de, som Teksterne foreligge nu, ikke et eneste væsenligt Træk tilfælles — og en urgammel Vandsøn som fælles Udgangspunkt for disse to saa forskellige Udviklinger vilde blive et ret ubestemmeligt x. At Tanken om den jordiske Ild som stammende fra Lynet nogensinde skulde ført til at man tilbad en Vandenes Søn som en selvstændig Gud, forskellig baade fra Lynguderne og Ilden, anser jeg for umuligt, men Lynet for sig har jo Ret til Navnet, og saa kunde man jo sige: da Agni senere tænktes at være eet med Lynet, sank den gamle Lyngud ned til at blive et blot Agni-Tilnavn. Dette er saa dog kun en Hypotese, der skjuler over adskillig Tvetydighed, og jeg vilde herimod opstille en anden, der synes mig ikke saa lidet rimeligere. Har der i den førvediske Tid været en Lyngud, Vandenes Søn, saa er han blevet fuldstændigt fortrængt af de store Uvejrsguder, som Rig-Veda tydeligt lærer os at kende, og hans ikke længere forstaaede Navn, bevaret i Algudedigtenes Formler, har saa givet Anledning til, at man har fejret Agni i Smørvandene som den rette Vandenes Søn. Denne Antagelse er hverken bevislig eller nødvendig, men den vilde for saa vidt stemme ret godt med Teksterne.

Dog kunde man ogsaa give Sagen en helt anden Vending. Rig-Veda trænger ikke til en Personifikation af Lynet som Vandenes Søn, thi den har sine i aller egenligste Forstand personificerede Lyn, Maruterne, der udtrykkeligt kaldes Skyens Sønner, saa Pladsen er optaget. De store Uvejrsguder herske selvfølgeligt over Sky og Lyn, saa for en af dem vilde Navnet i hvert Fald være lidet sigende og temmelig uheldigt. I Avesta synes Vandene at være Apām napāṭs Hustruer og adlyde ham i hvert Fald som deres Herre, men med Undtagelse af selve Navnet er her ikke det svageste Spor af, at han skulde være deres Barn. Nu kan apāṃ napāṭ her betyde „Vandenes Navle“, Vandenes Udspring, og det vilde passe

ganske fortrinligt til Alt, hvad der siges om ham. Fastholder man Betydningen „Søn", maa man antage en tredobbelt Udvikling. Paa sit første Trin har Apām napāṭ, som Navnet angiver, været en blot Personifikation af Lynet, saa er han paa en eller anden Maade vokset op til at blive den store Uvejrsgud, og saa er han igen blevet fortrængt af andre Uvejrsguder ned til det Stade, han har i Avesta nu, og alt dette er til visse meget muligt, kun er det kedeligt, at ethvert Spor af Udgangspunktet paa Navnet nær saa fuldstændigt er forsvundet. Ogsaa Maruterne raade naturligvis for Sky og Regn og Lyn, men her ses det dog paa saa mange Maader, at de ere og opfattes som selve Lynene, og hvad der har Vægt. Der er i Rig-Veda intet som helst Spor af, at man nogensinde har tænkt sig Lynet personificeret i en enkelt Gudeskikkelse. Det er netop et Karaktertræk for vedisk Aand og Tankegang, at Lynene er blevet en Gudeflok. Man kunde altsaa med dog nogen Sandsynlighed sige: i Rig-Veda har „Vandenes Søn" aldrig haft med Lynet at gøre, og i Avesta har Uvejrsguden, Apām napāṭs Navn, aldrig haft Betydningen „Vandenes Søn".

Jeg tilstaar, at hele denne Undersøgelse interesserer mig meget lidt, men den kan altid være et Eksempel paa, i hvilket pinligt og frugtesløst Vilderede man hilder sig ved at nærme sig et mytologisk Spørgsmaal ikke inde men udefra. Kun for store og geniale Sprogforskere var det muligt at bane os Véjen til Rig-Veda og Avesta, og det er kun naturligt, at de særligt dvælede ved de sproglige Ligheder, fremdrog alle de mytiske Navne, der syntes at være fælles for Rig-Veda og Avesta, og heri saa det ældste urariske mytiske Lag. Det var naturligt, at de gjorde det, men unægteligt øvede de derved et stærkt og uheldigt Tryk paa det mytologiske Studium og forsinkede særligt for Rig-Vedas Vedkommende Paavisningen af de store Strømninger, de ledende med Affattelsen samtidige

Tanker, der beherske disse Digte, som de der nu ere lagte frem i de forudgaaende Afsnit. Ogsaa indefra maa man engang komme til Spørgsmaalet om de to Vandsønner, men her faar Sagen straks et andet Udseende og træder af sig selv ind paa sin afsides, i Virkeligheden meget underordnede Plads. Avestas Apām napāṭ er en Regngud, altsaa først naar alle Regnguderne ere undersøgte, særligt da de store og samtidige, de om hvem vore Kilder veed noget, og først naar man saa gaar til at sammenligne hele Rig-Vedas og Avestas Forestillingssæt paa dette Punkt, saa først vil de Navneligheder, der høre her indunder, komme med som en Anmærkning til Regnparagrafen. Nu er der to væsenlige, paa de klimatiske Forhold beroende Fællestræk for de indiske og persiske Vandingsmyter, de beskæftige sig bægge meget stærkt med Uvejret og bægge se de i Uvejret en Kamp mellem Lynguden og Skyslangen. Men til Gengæld mangler de to Guder for Regn og Vande, der i Avesta tage den største Plads, Tistrya og Anāhita, fuldstændigt i Rig-Veda, medens alle de store vediske Uvejrsguder, Rudra, Parjanya og Indra, fuldstændigt mangle i Avesta. Unægteligt synes baade Tistrya og Anāhita at høre til et yngre Lag og Apām napāṭ, Thraetaona og Verethraghna at være ældre, men de nævnte vediske Uvejrsguder derimod ere utvivlsomt urgamle, og det vilde være mer end dristigt at tro, at f. Eks. Traitana, der i Rig-Veda nævnes een Gang og, saa vidt man kan se, tilmed som en fjendtlig Dæmon, eller at Apāṃ napāt skulde være identiske med de ensnævnede persiske Uvejrsguder og altsaa være ældre end Rudra eller Parjanya. Den blotte Navnelighed kan aldrig afgøre Sagen.

Og vel at mærke: Navne kan intet afgøre, hverken for eller imod. Der er f. Ex. i Alt, hvad Avesta fortæller om Verethraghna, ikke et eneste Træk, der sagligt kunde bringe os til at tænke paa Indra, derfor er Sam-

menstillingen mellem Verethraghna og Indra-Tilnavnet Vṛtrahan efter mit Skøn fuldstændigt ørkesløs. Omvendt kunde der jo, selv om Indra aldrig var blevet kaldet vṛtrahan, have været saa store og specielle saglige Overensstemmelser mellem ham og Verethraghna, at vi trods Navneforskellen nødtes til at antage en fælles ur-arisk Uvejrsgud, hvis gamle Navn hos det ene Folk var gaaet i Glemme. Med andre Ord: kun indefra, kun fra saglig Overensstemmelse og Forskel kan man naa til frugtbar Sammenligning, og ene den saglige Undersøgelse kan lære os, om en Navnelighed har noget at betyde eller ikke. Man maa dog kunne bestemme Uvejrsgudens Begreb, vide hvad en vedisk og en persisk Uvejrsgud er, kende deres Væsen og Art, før man kan afgøre om f. Eks. Rig-Vedas Trita og Avestas Thrita i det Hele hører til denne Gruppe, end sige om de bære Spor af at tilhøre dens ældste Udviklingstrin. Iøvrigt er det særligt efter Udbredelsesteorien udenfor al Tvivl, at saa nærboende og nærbeslægtede Stammer, hvis Sprog endnu paa den ældste Avestas Tid ere saa lidet differentierede, at de maa have haft lange Udviklingsrum tilfælles, og af andre Grunde er det rimeligt, at selve den begyndende Overgang fra Sjæle- til Naturdyrkelse er gjort under Samarbejde. Men selv om Navneligheden her var Bevis, selv om det stod nok saa fast, at de allerede dengang havde kaldt deres Uvejrs-Heroer eller -Aander Vritrahan og Thraetaona etc., saa vilde det ikke gøre vor Viden en Tøddel rigere. *Det* Trin er for begge Folks Vedkommende engang for alle tabt i Urtidens Mørke, og vi maa gaa til Naturfolkene for at lære det at kende. De indopersiske Uvejrsmyter maa vi tage, som de ligge for, i den fuldt udviklede naturdyrkende Periode, ja efter dens Afslutning og i deres trods al Lighed hos de to Folk saa vidt forskellige Udvikling. Det eneste, der her har videnskabelig Interesse og Betydning, er at se, hvorledes Klima,

Kulturforhold og Folkeaand spejle sig ogsaa i disse Myter — f. Eks. naar i Avesta Uvejrsmyten viger noget tilbage for de rindende Flodvande, der kan ledes befrugtende ind over den dyrkede Jord, en simpel Følge af Kulturforholdene — Opgaven er at fordybe sig i de brede Sange til Indra og Rudra, til Tistrya og Anāhita, for om muligt at gribe de samtidige ledende Tanker. Her som overalt maa man langsomt og taalmodigt begynde forfra, opspore og samle de mytiske Fakta, Begreber og Love og ganske roligt slaa en Streg over alle de talløse, paa Navnestudier byggede mytologiske Undersøgelser. Om Navnet Apāṃ napāt i Rig-Veda er et gammelt Vrag fra Uvejrsmyten, et dødt Navn, der har klynget sig til Agni og virket med til at denne Smørvandenes Ild traadte saa selvstændigt frem, det gør meget lidt, fra eller til, for vor Forstaaelse af Agni og Uvejrsmyten. Det der ene har Interesse er den saglige Rolle Apāṃ napāt spiller i Offergudens Agnis Historie.

Ved Soma-Haoma ligger Forholdet langt klarere for: her har vi at gøre med to parallele, af hinanden absolut uafhængige Udviklingsrækker. Her er saglige Ligheder, og det ret store, hvorfor samtlige Forskere lige fra Roth og Haug og Windishmann og Spiegel til de aller Nyeste tage det for afgjort, at en Somadyrkelse i vedisk Stil har fundet Sted i den fælles ariske Fortid og her se den fælles ariske Religion lyslevende for sig. Dette strander dog simpelt hen paa, at den Udvikling Soma som paavist gennemløber i Rig-Veda, til den findes der og kan der i Avesta ikke findes noget som helst tilsvarende. Det der gør et sammenlignende Studium af persisk og indisk Religion saa vigtigt og paa een Gang saa vanskeligt og saa tiltalende er den gennemført parallele og dog saa radikalt forskellige Udvikling fra et nærbeslægtet Udgangspunkt. De to Folk har ikke blot som alle de indogermanske gjort Overgangen fra Sjæledyrkelse til Natur-

dyrkelse, men hos dem bægge viger igen Naturdyrkelsen for en Periode med afgjort Præsteherredømme, kun hidføres dette nye og blivende Trin i Rig-Veda gennem en sjæledyrkende Reaktion, i Avesta gennem en religiøs Fornyelse, gennem et kraftig Tilløb til Monoteismen, det kraftigste den indogermanske Race i det Hele paa egen Haand har gjort. Den vediske Storgud Varuna viser iøvrigt, at ogsaa Inderne, atter utvivlsomt i selvstændig parallel Udvikling, havde taget de første Skridt til, havde Muligheden for et monoteistisk Gennembrud, men saa skilles Vejene for bestandigt, saa brydes der af, netop gennem den hyperbolske Forherligelse af Offerguderne Agni og Soma, medens samtlige persiske Naturguder vige for Verdensguden Ahura-Mazda: altsaa er der gennem hele den persiske Religions Historie ingen Plads mulig for en Somadyrkelse i vedisk Stil. Naar der ved Soma, som da endnu mere ved Ilden og paa mange andre Punkter møder enkelte slaaende Ligheder mellem vedisk og avestisk Offerskik og religiøse Forskrifter, saa ligger det simpelt hen i, at de to saa uensartede Udviklingslinier bægge udmundede i et Præstevælde, der naturligt lagde samme pinlige Vægt paa Ritual og Ceremoniel; men selvfølgeligt træder den radikale Forskel overalt endnu stærkere frem. Jeg kunde nævne Haomas helt underordnede Stilling i de gentagne Formler i Yasna og Visparad (Ys. III, 2—3; IV, 1 etc. etc.), men jeg tror, det er nok at henvise til Yasht XXI, hvor det i stigende Skala fremstilles, hvad den og den Bøn[1] er værd, og hvor den Bøn der bedes, medens man drikker den til Offeret pressede Haoma, kun er hundrede andre værd, medens f. Eks. den, der bedes straks man vaagner, er ti

[1]) Det er stadigt den samme Bøn, Ashem vohû, der er Tale om, og dens forskellige Værd beror paa den Situation, hvori den fremsiges.

tusinde andre værd, og hvor Vægten ved dem alle lægges paa, at der hos den Bedende efter den staaende Avesta-formel findes „gode Tanker, gode Ord og gode Handlinger". Her vokser Soma beskedent i Ahura Mazdas Skygge, og det kan ikke komme op herimod, at der lejlighedsvist med en ganske naturlig Inkonsekvens lægges en overdreven Vægt paa denne som paa saa mange andre Dele af Ritualet.

Alt hvad Avesta veed om Haoma lader sig samle i fire Grupper. Haoma giver Kræfter, Sejer, Sundhed, Liv etc., unægteligt altsaa ganske som Soma, men naar man heraf slutter: altsaa var Soma-Haoma hos Indo-Perserne i den naturdyrkende Periode en Gud, en fri individuel Storgud, selvstændig og jævnbyrdig med en Varuna og Indra, saa glemmer man, at enhver berusende Drik hos Alverdens Folkeslag har nøjagtigt de samme Kræfter. Alt hvad disse Tekster lære os er, at de to Folk endnu paa Rig-Vedas og Avestas Tid havde bevaret den samme gode Urtids-Tro til deres berusende Drikke som f. Eks. vor Almue lige til den nyeste Tid havde til sit Brændevin; om Soma-Haomas Skæbne (end sige Fælles-Skæbne) og Udvikling gennem den naturdyrkende Tid tør vi virkelig ikke herfra slutte noget som helst. Dernæst er Avesta langt bedre underrettet end Rig-Veda om Haomas Oprindelse m. m., men alt herhen hørende: Sondringen mellem den hvide og den gule Haoma, den hvides Vækst som et himmelsk Træ (Gaokerena-Træet) ved Siden af Alfrøtræet, de forskellige Dyr der søge at skade og at værne den, end sige dens Rolle ved Verdensfornyelsen, alt dette kan delvist minde om nordisk, men ikke om indisk Myte, det er alt saa specifikt persisk og tilmed indenfor Avesta saa forholdsvist sent[1]), at enhver Mulig-

[1]) Yasna IX—XI omtaler ikke noget heraf, ja synes efter X, 12 end ikke at kunne kende det. Det er ogsaa betegnende,

hed for at lægge det tilbage i en indopersisk Fællestid er udelukket. Og saa har vi kun den til Ofrene pressede Haomasaft, der i det Hele optræder korrekt mazdeistisk som omtalt er, og nogle faa Steder, hvor Haoma som episk Personlighed ofrer til andre Guder m. m., Steder som nødvendigt ere forholdsvist sene, og hvor da heller Ingen har søgt noget fælles Minde. Man ser, hvor fjernt alt dette er fra Rig-Vedas niende Bog.

Maaske mere anskueligt kunde Haomas Rolle i Avesta udtrykkes saaledes. Hverken Gāthaerne eller blot „den syv-kapitlede Yasna“ kender Haoma. Nu er det vel utvivlsomt, baade at Gāthaerne ere det ældste i hele Avesta, og at dog samtlige Folketroens guddommelige Væsener lige fra Thraetaona til Haoma, skønt de først optræde i den senere Avesta, ligefuldt ere ældre end Gāthaerne, ja jeg tror virkeligt, at sildige Pahlavi-Skrifter, som gerne kan være en 1500 Aar yngre, dog har bevaret os Traditioner, som gerne kan være 1500 Aar ældre end Gāthaerne. Derimod tror jeg ikke man uden videre Kritik kan slutte fra disse sene Overleveringer til Urtidens Forhold, — der kunde dog let være passeret dem noget menneskeligt paa denne deres 3000 aarige Vej —, ja allerede i Avesta selv er det fra Fortiden optagne kun altfor stærkt og tydeligt omdannet. Man se dog, hvorledes hele den førnævnte Række Uvejrsdæmoner ere skaarne til efter et fuldt udviklet ja stivnet episk Mønster, tvungne ind i snevre Shemaer og faste literære Formler, hvor meget kan ikke selve Kernen i deres Væsen have lidt ved denne

at Haomas sakramentale Brug ved Fødsel og Død ikke har noget tilsvarende i Indien. Det er rimeligvis en Nydannelse ud fra Forestillingen om Gaokerena Træets Betydning for Verdens Vedligeholdelse og Fornyelse, og denne Forestilling igen er jo uløseligt knyttet til den (relativt) sene, fuldt udviklede Mazdeisme.

Medfart. Og nu Haoma. Om Pahlavi-Skrifterne og den seneste Avesta kan man praktisk talt sige, at de kun kende det himmelske Haoma-Træ (Gaokerena) og den ved Gudstjenesten pressede Saft, ja det er strengt taget kun den med Rette saakaldte Hom-Yast (Yasna IX—XI), der giver et andet Billede, og ikke bestaar den af Urtidsstrofer. Hele Indledningen (IX, 1—16) synes bestemt til at forklare og undskylde, at Haoma nu igen holder sit Indtog i den rensede Lære, ja jeg tror, at det først er her ved denne Samtale med Zarathushtra (smlgn. de lignende episke Afsnit i Yt. IX, 17 f.; X, 88 f.; XVII, 37 f.) 'Haoma i Avesta i det Hele har faaet en fri, fra Planten udskilt Personlighed, er blevet Gud om man vil[1]). Ys. 17—32 giver en Art dogmatisk Oversigt over Haomas Egenskaber og Kræfter, men efter det hele Afsnits Farve ikke som Planten blev æret i førmazdeistisk Folketro, men som den blev brugt af Stammer eller Kredse, der dyrkede Ahura Mazda, kun ikke med den strenge Ortodoksi, som Gāthaernes Digtere forlangte det. Her og særligt i Ys. X er der afgjort gamle Træk (som X, 3—5, 17), men de viser ikke hen til den vediske Soma. Her er det ikke den Haoma, der ofres, men den der drikkes, Teksten fortrinsvist dvæler ved, den hædres for egen Regning og det som Drik, ja den største Ære, man kan vise den, er netop at drikke den (X, 6; XI, 3), den udtaler selv den kraftigste Forbandelse over den, der ikke drikker tilbunds, og ret ejendommeligt opfattes den Drikkendes Legeme som en Gave til Haoma (XI, 10; X, 14), her faar den jo et Øjeblik Bolig og Værn og bedes at blive der længe (give en lang Rus, en varig Forhøjelse af den Drikkendes

---

[1]) Selvfølgeligt har Drikken allerede paa det ældste Trin kun sin Kraft, fordi den er besjælet, har Guden i sig, men i denne sin rent fetichitiske Virksomhed er Guden uløseligt bundet til Drikken og kan ikke optræde derudenfor.

Kræfter) etc. etc. Forskellen fra Soma er iøjnefaldende, trods den formelle Lighed alle berusende Drikke nu engang have; her er ikke det svageste Spor af, at Haoma nogensinde skulde spillet den vediske Somas centrale Rolle, intet Tilløb til den mægtige verdens- og gudeskabende Offerdrik. Her er næppe et eneste Lighedstræk[1]), hvorom man sikkert kan sige, ja det maa stamme fra en fælles Fortid, man presse Teksterne som man vil, om Fortiden lærer Haoma-Soma os ikke mere end at de to Folk fra gammel Tid har haft en berusende Drik, der baade som saadan og som Offergave var dem hellig og som de opkaldte med samme Navn. Herfra lader alle Lighederne, sproglige og saglige, sig forklåre.

Mellem de to Folks Dyrkelse af Ilden er der endnu større saglige Ligheder. Selvfølgeligt er ogsaa de blevne fremhævede, men naar der dog er gjort langt mindre ur-arisk Væsen hermed, ligger det sikkert i det heldige Tilfælde, at de to Folk af de mange fælles Ord for Flamme, Glød etc. valgte hver sit til Navn for Ildguden, Atar og Agni. Havde de gjort det samme ved Soma, vilde rimeligvis det allermeste af det, der nu foreligger om den urariske Somadyrkelse, være blevet uskrevet, saa lidet Hold har det i Teksterne. Heller ikke tror jeg Nogen i saa Fald vilde overset Haomas forholdsvist underordnede Stilling, og som det nu saa ofte sker have kaldt den det helligste og centrale ved Avestas Gudstjeneste, en Rolle, der kun kan tilkomme Ilden; det er her sikkert Somas Herskerstilling i Rig-Veda og den formentlige urariske Haomaherlighed, der forvilder Blikket. Forøvrigt har de saglige Ligheder mellem Atar og Agni heller ikke videre Betydning, den gennemgribende Forskel er lige saa stor som ved Haoma. Saaledes er det først og sidst som

[1]) Om Krsānu og Keresāni kommer jeg til at tale i næste Bog.

Offerbringeren, Agni ytrer sin Guddomskraft, Atar dermod er det rene Element, der vilde besmittes og vanhelliges, hvis man misbrugte Ilden til at fortære Offergaven, — man ser, at vi ogsaa her ved at gaa fra Indien til Persien kommer til en ny Verden. Her som ved Soma fører det ikke til Stort at stirre paa Detail-Lighederne, medens man ved at tænke over Forskellen føres snorlige ind mod de centrale Spørgsmaal, der ere afgørende for Forstaaelsen af Rig-Veda og Avesta.

Endnu huske man, at samtlige Forskere, som hidtil have behandlet dette Emne, have været paavirkede af Vandre-Teorien. Men netop den lægger det saa snublende nær at fejlslutte: I Rig-Veda og i Avesta spiller Soma saa stor en Rolle, altsaa maa den have spillet en lige saa stor i det fælles Urhjem, før Folkene skiltes, det er derfra, de har bragt det Fælles, fuldt færdigt, med. Nu derimod tillader Udbredelsesteorien os i Urforholdet mellem Inder og Perser kun at se, hvad der ogsaa i den historiske Tid møder os overalt, hvor en oprindelig Fællesbefolkning sondrer sig i selvstændige Særsamfund. Det fælles Erhvervede og de store psykologiske Love stræbe at fremkalde en parallel Udvikling, der saa fremhjælpes eller brydes ved den lettere eller vanskeligere Forbindelse mellem de nye Folk og ved den mindre eller større Forskel mellem de nye Livsvilkaar. Jeg minder om, hvad der tidligere er sagt om oldindisk og oldpersisk som kvartære Sprog etc.[1]) og bemærker blot, at saa sent Sondringen her indtraadte, saa total maatte den blive. Naar Fællesbefolkningen Vest og Øst for Sulejman Bjergene, Nord og Syd for Kabullinien, naar de først for Alvor gik over til Husdyrhold og Agerdyrkning som Hovederhverv, saa er denne naturskrevne uforanderlige Folkegrænse ret egnet til at styrke den begyndende Sondring.

---

[1]) Se Indledningen S. CXIX—XX; Anm. 1 S. CXXV—VI etc.

Ja her hvor de to nye, saa vidtstrakte Særriger, som skulde dannes, i hele deres uhyre Udstrækning ligesom fjernede sig fra og kun berørte hverandre rent punktuelt gennem Gomal og Khaiberpasset, her var det en ligefrem geografisk Nødvendighed, at selve Grænsestammerne maatte tvinges til at se bort fra Grænsen og ind mod det nye, at det aandelige Tyngdepunkt maatte flytte sig for de indiske Stammer mod Øst for de persiske mod Vest. Hertil kommer, at var det end, ogsaa efter Sondringen, en af de naturlige Betingelser for Perserne, at de beslægtede Indere boede dem nær, saa blev det dem nu[1]), hvad deres Myte og Heltesagn noksom viser, uendeligt vigtigere at de paa hele deres Udbredelseslinie havde de fjendtlige turanske Stammer i Nord at kæmpe med, og at de i det fjerne Sydvest strakte sig ned mod Kulturlandene ved Tigris. Og ligeledes for Inderne, at de havde de racefremmede dravidiske Stammer iblandt sig og dels ved Karavanehandelen gennem Gomalpasset, dels ved arabiske Baadførere stod i Forbindelse med Vestens Kulturstater. Allerede i Rig-Veda træffe vi jo den babyloniske Vægtenhed (Mimen, som vistnok først i det syvende Aarhun-

---

[1]) Det samme kan jo paa forskelligt Trin virke modsat. At den smalle indogermanske Folkestribe lige fra Ganges's Mundinger til Tigris's østlige Tilløb saa længe kunde bevare sit Fællesskab, var selvfølgeligt væsenligt medbetinget af denne dybe paa hele Linien indgribende Raceforskel, der tvang dem til at føle sig som eet og som manglede for de vestligere og europæiske Indogermaner. Saaledes maatte ogsaa Kulturstrømmen fra Assur og Babel i Fællesskabets Tid gøre de vestlige indiske Stammer til de heldigst stillede og videst fremskredne, medens de alt som det specifikt indiske traadte frem, blev de uheldigst stillede, tabte som en ensom Forpost i det fjerne Vest. — Interessant er det, at Inder og Perser i Rig-Veda og Avesta veed saa overordentligt lidt om hverandre. Persiske Grænselande og Folk nævnes i Rig-Veda og omvendt, men de blive ogsaa lige kun nævnede, kun sjeldent og i flygtigt Forbigaaende som noget ret ubestemt, taaget og ligegyldigt.

drede f. K. naaede til Grækenland — sammenlign det S. CXXVI udviklede) og tydelige Spor af den babyloniske Astronomi (Maanebanens Afdelinger). Det karakteristiske for Forholdet synes altsaa at være en meget sen, men trods den kun relative Forskel i de nye Livsvilkaar, hurtigt og totalt gennemført Sondring og hertil vilde religiøst svare en udpræget parallel Udvikling, betinget ved det gennem Aartusinder saa stærkt indbrændte Fællesmærke og den fra først af forholdsvist svage Differentiering i Kultur, men en fuldt selvstændig og mere og mere divergerende Udvikling. Da Sondringen ogsaa her nødvendigt maa være indtraadt inden Stammerne lærte at leve udelukkende som Nomader og Agerdyrkere, og da det er til dette Kulturtrin Naturdyrkelsen uadskilleligt er knyttet, saa bliver det atter fra dette Synspunkt tvivlsomt om der i hele Rig-Veda og Avesta er noget som helst, der skyldes Tiden før Adskillelsen, om det ikke er nydannet Alt. Den ved den store sproglige Lighed betingede Lighed i Gudenavne er her absolut intetsigende og kan ikke tjene som Udgangspunkt for Undersøgelserne. Der er kun een Vej, den der her dels er fulgt dels antydet, at søge og saa gaa ud fra det samtidige, de levende Tankestrømninger i Kilderne og derfra bestemme Udviklingens Gang, kun at sammenligne hele Mytegrupper og saa lade det bero paa Udfaldet, om ikke de efter deres Navne identiske Guddomme som oftest vil vise sig at tilhøre vidt forskellige eller dog helt selvstændige Retninger og Udviklingstrin.

Kom vi her til det negative om end ganske interessante Resultat, at selv Haoma og Soma har udviklet sig helt for sig, hver ad sine Veje, saa kan det Formelle i Somadigtene maaske lære os noget positivt om Forholdene paa Rig-Vedatiden. Jeg benytter Lejligheden til at indflette en Bemærkning om den vediske Retorik, om det realistiske selv i dens eventyrligste Billeder. Vi har jo Skridt for Skridt truffet nok af disse rent forrykte

Vendinger som en Kvinde, der lægges ind i Fostret, et Øje af Smør, en Tunge der ser, Stemmer der malke Mjød, Sole i Sigten etc., og vi saa, at der til Grund for dem alle laa ganske naturlige Sammenligningsled. En Hest uden Skygge og Blade synes det rene Vaas, men at de Pinde, hvormed Ilden tændes op, ere skygge- og bladløse, er kun altfor ædrueligt sandt, og at de som Bærere for Agni kaldes hans Heste, er ikke engang et særligt dristigt Billede. Formlen, hvorefter disse Vendinger ere dannede, er i alle Tilfælde ens. Af de gængse faste Billeder for de Personer eller Ting, man behandler, vælger man, uden at nævne Sagen selv, dem der ligge videst fra hinanden og stiller dem sammen saa skrigende og barokt som kun muligt. Ved alle disse Udtryk end sige ved Pragtsteder som „Køerne malke Mælk af Fuglens Hoved og drikke Vand med Foden," ses det umiddelbart, at det ikke er Klarhed og Anskuelighed eller blot i sig smukke Billeder, man søger, nej det bevidste Formaal er at pirre og forbause Tilhørerne ved skrigende Farver, ved vildt fantastiske, tilsyneladende umulige Sammenstillinger, der dog gemme en skjult Mening. Dette har sin Betydning for Fortolkningen af Rig-Veda. Saa ofte man møder Billeder af denne Art, tør man ikke slaa sig til Taals, før det er lykkedes at opløse dem i virkeligt naturlige som oftest ganske nøgterne Sammenligningsled, og paa den anden Side er det ikke nogen Indvending f. Eks. mod min Opfattelse af „Vandenes Søn", at mange af de derom brugte Udtryk vedblive at være stødende for os, ogsaa efter at vi have fundet Nøglen, thi dette eventyrlige, sindssygt modsigende er netop tilsigtet og hører uadskilleligt med. Slige stilistiske Yderligheder[1]) røbe en

[1]) Selvfølgeligt er det indenfor Rig-Veda kun en Yderlighed; her findes som tit nævnt megen jævn og dagligdags Tale og megen klassisk om end altid stærkt farvet, tung og pragtfuld

Forfaldstid, en Efterslægt, der er blevet træt, sløvet for det ligefremme, klassiske Billedes simple Skønhed, og de forudsætte ganske som den norske Skjaldedigtning[1]), for i det Hele at forstaas, en Kreds af literært dannede Tilhørere, som forud veed, hvad disse konventionelle ved Slægtleds Arbejde fæstnede Omskrivninger skal betyde. Hvis vore Digtere behagede sig i Vendinger som: Spejlet skummer, Ryggen visner, Lyset klippes over, Strømmen brænder ud, Hornet gaar over Buen, Buen regner etc., saa vilde det, for ikke at være rent Galimatias, forudsætte en klassisk Literaturperiode, hvor Havets Spejl, Skovens Ryg, Livslyset, Livets Traad, Livet en Strøm, Maanens Horn og Himlens Bue var blevet staaende, for Alle velkendte Udtryk, og dernæst en tavs ved langsom Brug opstaaet Overenskomst mellem Digter og Læser, hvorefter Lyset, Hornet alene skulde betyde Liv og Maane. Og naar Digterne saa gik ud paa om Spejlet at udsige netop de af Havets Ejendommeligheder, som mindst af alle kunne passe for et Spejl, saa vilde vi have det vediske. Man ser hvor langt vi allerede her ere fra den drømte vediske Primitivitet, fra de Max Müllerske „Kolumbus-Æg“, og dog fører Somadigtene os maaske endnu et Skridt længere ned. De ere alle samlede i een Bog, men den indiske Tradition fordeler dem til hele den store, i Tid og Sted vidt adskilte Kreds af Sangere, som menes

---

Retorik, men det er en Yderlighed, der hører organisk med i Rig-Veda, som staar i intim Forbindelse med den nye sjæledyrkende Strøm, og som da ogsaa har givet sig rige Udslag i hele den indiske Middelalders Poesi og Prosa og Kunst.

[1]) Formelt kender den vediske Poetik ikke de norske ókend heiti, kenningar og tvíkent etc., men i en Sætning som: »Agni klæder sig i Vande (ɔ: Smør) for at hente Smør (ɔ: Vande, Regn) fra Himlen,« er »Vande« og »Smør« efter deres Væsen ægte Kenninger og involvere en lige saa sen Tidsalder som de nordiske.

at have forfattet de øvrige ni Bøger, og heri har den europæiske Forskning vistnok enstemmigt givet dem Ret. Oldenberg[1]), der særligt forsigtigt og omhyggeligt har vejet alle disse Spørgsmaal, siger herom: „at Somadigtene skyldes netop de Sangerfamilier, Gṛtsamadaerne, Vasishṭhaerne o. s. v., som have forfattet de andre Bøger, det forstaar sig af sig selv, og det bliver til Overflod udtrykkeligt bevist ved at de for hine Familier karakteristiske Omkvæd ogsaa forekomme her. Aabenbart har altsaa oprindeligt Dele af den nuværende niende Bog været en Særbesiddelse for enhver af disse Familier . . .“ Men naar dette staar fast, og niende Bog dog i strengeste Forstand er eet Hele, naar den er som et Tæppe med et yderst forviklet og kunstigt Mønster, hvis samtlige Smaastykker, skønt de ere vævede af de Forskelligste, til forskelligt Tid og Sted, dog gribe ind i hverandre saa nøje som kom de fra een Væverstol, tillader det os saa ikke at slutte, at alle disse Digtere maa have arbejdet efter samme Forskrift? Maa der saa ikke allerede paa Rig-Vedas Tid have været en fuldt organiseret Præstestand, ens uddannet og virkende i samme Aand selv hos indbyrdes fjendtlige Stammer, ordnet omtrent som vi veed den senere var det? Senere gaves der jo kun een Vej til literær Dannelse, at gaa i Lære hos en af de Brahmaner, der Alle foredrog de samme kanoniske Tekster, saaledes at Eleven Aar igennem maatte lære de autoriserede hellige Digtes Strofer udenad i ti og tyvetusindevis. Og noget lignende synes at have fundet Sted her. Uden en ensartet, for enhver Præst nødvendig Fordannelse, uden fælles Forbilleder og nøje indprentede Forskrifter lader niende Bog sig vanskeligt forklare. Der er da heller ikke noget forunderligt heri. Hvorledes skulde Brahmanerne i den senere vediske Tid have opnaaet saa stor social Ind-

[1]) *Die Hymnen des Rigveda*, I, S. 251.

flydelse, naar de ikke var begyndt med for Alvor at disciplinere sig selv? Ogsaa paa mange andre Punkter af Rig-Veda kunde man gøre en lignende Betragtning gældende, men næppe nogetsteds saa slaaende som ved niende Bog.

Saa kommer vi endelig til Ligheden mellem Agni og Soma. Det havde været let at fremhæve den endnu stærkere; gennem det hele Afsnit om Soma kunde jeg næsten Side for Side have tilføjet en Henvisning til det analoge hos Agni, men det vilde sikkert været til Overflod, og heller ikke behøves der mange Ord om denne Ligheds store Betydning for vort Emne. Ved Agni kunde man endnu spørge, om det da virkeligt var Offerilden, der gik paa Himlen etc., men naar det saa langt dristigere Billedsprog i niende Bog afgjort anvendes paa den ved Ofret pressede Drik, saa maa al Tvivl forsvinde. Ved Agni kunde man endnu tænke sig et ædlere, et renere Motiv, som var det ikke Offerilden, men Verdensilden, der fejredes som Tilværelsens Princip, men naar Soma træder til, prist som Skaber og Gud, i end mere ekstravagante Former, saa er der kun eet Motiv at holde sig til: kun Ønsket om at faa Offerets Almagt slaaet fast kan have fremkaldt denne sindssyge Forherligelse af Offerild og Offerdrik.

Rent udvortes set er Agni og Soma Konkurrenter. de gøre jo bægge Fordring paa at være „Offerets Sjæl“ etc., og en vis Skinsyge mellem den ildtændende og den pressende, eller rettere mellem de Ilden og Drikken besyngende Præster synes man at kunne spore. Saaledes har vi maaske her (smlgn. S. 120 og 228) den sidste Grund til, at Soma ikke i Agnidigtene spiller den ventede Rolle mellem Agnis Forældre, medens Soma i niende Bog udtrykkeligt siges at være Agnis Fader (janitāgneḥ 96, 5), ja „Bønnens, Himlens, Jordens, Agnis, Solens og Indras Fader,“ altsaa Offerets og dermed Tilværelsens

rette Sjæl. Man vil vel ogsaa ovenfor i Somaafsnittet have lagt Mærke til, at en hel Række karakteristiske Agniudtryk overføres paa Soma, saa mange at det næppe kan være tilfældigt; det ser ud som om Somasangeren ikke vilde, at hans Gud skulde staa tilbage. Omvendt kunne selve Apridigtene (derom under Tvashtar) maaske skyldes Skinsyge hos Ildpræsten, i hvert Fald kan Somabogens snurrige Forsøg paa igen at tilegne sig et Apridigt ikke let forklares paa anden Maade[1]). Men selvfølgeligt er dette kun et underordnet Motiv, en venskabelig Væddestrid mellem Mænd, der iøvrigt Skulder mod Skulder arbejde mod samme Maal. Agni og Soma ere som to stærke Floder, der hurtigt forene sig for med fælles Kraft at bryde gennem Terrænets Hindringer.

Et Hovedpunkt i min Fremstilling kunde stærkt trænge til Forsvar. Hvorfor, kunde man spørge, skal denne Forherligelse af Agni og Soma netop være en „sjæledyrkende" Tendens, efter Teksternes Ordlyd er den dog tydeligt nok ikke Sjæle- men Offerdyrkelse. Og dette er ganske rigtigt; umiddelbart er her ikke Tale om andet, ja der behøver end ikke at knytte sig nogen ligefrem Dyrkelse af de Døde hertil. Først naar jeg i andet Bind har fremstillet de „vilde" Folks Religioner, vil det ses med hvad Ret jeg tror at kunne udstrække Begrebet Sjæledyrkelse saa vidt, foreløbigt maa det staa hen som et Postulat, imidlertid skal jeg dog gennem et Par Eksempler paavise, hvor nøje denne offerdyrkende Tankegang

[1]) Jeg lader med Forsæt denne Antydning af en mere faglig Inddeling af Sangerne staa uformidlet som en krydsende Underinddeling ved Siden af den væsenligere ovenfor benyttede i Sangerfamilier, hvor de samme altsaa tænkes at digte for alle Guder. Endnu er det langtfra muligt i det Enkelte at belyse disse Forhold som ogsaa sikkert har været ret forskellige ved Rig-Vedatidens Begyndelse og ved dens Slutning.

falder sammen med de sjæledyrkende Folks, og hvor vidt forskellig den er fra al Naturdyrkelse.

En af de talrige Gudsdomme er Drikkeprøven. Meget vidt udbredt optræder den Jorden over i de forskelligste Former, men fælles for dem alle er, at man benytter en mer eller mindre giftig, stærktvirkende Drik. Det karakteristiske er saa Tankegangen, der overalt er ens. Af Drikkens kraftige Egenskaber slutter man umiddelbart, at den er besjælet; idet den Anklagede tømmer Bægeret, gaar Guden, Drikkens Sjæl, ind i ham, gaar rundt derinde og prøver Hjerte og Nyrer; hvis den finder ham uskyldig, gaar den igen bort, hvad der blandt andet kan vise sig ved, at den Anklagede kaster op, men tror den, han er skyldig, bliver den derinde eller øver sin skadelige Virkning paa ham, og saa er han dermed dømt. Med dette sammenligne man nu paa den ene Side de ovenfor (S. 274—5) citerede Steder, hvor Somaen gaar ind i de Troendes Maver for der at tage mod Offer eller tilgive Synder, og paa den anden det Forhold, hvori en Demeter eller Dionys staa til Sæden og Vinen. Her synes det mig umiddelbart indlysende, at det vediske Tankesæt falder sammen med det sjæledyrkende.

Jeg tager et vigtigere Punkt. De vilde Stammers Liv bestemmes ikke af det religiøse Hensyn alene, Konger eller Krigere kan være de herskende, Høvdingene eller alle Husfædre kan selv udføre Offeret, og er der end som Regel en særlig Præstestand kan dens Indflydelse paa mange Maader være begrænset, men hvordan det end gaar med den praktiske Gennemførelse, typisk for det sjæledyrkende Trin er det, at Præsterne her have, hvad vi i vort Sprog maa kalde, guddommelig Magt. De ere, hvad Brahmanerne i Rig-Veda kæmpe for at blive, jordiske Guder. Katolske Missionærer, som dog ogsaa forstod sig paa den Ting, har følt dette, følt sig imponerede af disse Gangaer og Medicinmænd, og det med Rette. De

„vilde“ Præster ere i deres Kreds virkelige Jupitere; det er dem der lyne og tordne og regne, dem der raade for Sygdom og Liv, dem der give Sejer i Kamp og Held paa Jagten etc. Naar Brahmanerne Rig-Veda igennem søge at overbevise de Troende om, at de ved deres Bøn og Offer faar Solen til at staa op og Regnen til at falde, at de herske over Guderne, saa er det noget baade Præsterne og Folket paa det sjæledyrkende Trin ganske naivt ere overbeviste om. Medicinmanden har Snese og Hundreder af Guder i sin Hytte, han laver dem selv og driver en indbringende Handel med dem[1]), han kender de fjerneste Gudeaanders Sted, deres Vilje og Luner, han kan naar som helst træde i Forbindelse med dem, ja han kan ind og afsætte Guder, hvad de store Brahmaner og Bodsøvere i den eftervediske Tid da ogsaa kunde og gjorde med stor Effekt. Denne vediske Offerdyrkelse er i sit inderste Væsen sjæledyrkende og staar i den skarpeste Modsætning til alt, hvad Naturdyrkelse hedder og er. Thi lad være, at det ogsaa her er gaaet saa som saa med den praktiske Genemførelse, typisk for det naturdyrkende Trin er det, at Guderne rive sig løs fra Gangaens Hytte og forlade de tilfældige Genstande, hvortil Fetishpræsten bandt dem, at de nu i deres hidtidige lunefulde Sind optage noget af Naturens Uforanderlighed, for højt over Menneskene, lige højt over Præst og Lægmand, at gaa deres faste lovbundne Gang.

Det for Rig-Veda afgørende er, at Sjæledyrkelsen her bryder frem paa ny indenfor en fuldt udviklet Naturdyrkelse, at vi her Skridt for Skridt kan følge den brede, organiske, rimeligvis kun halvt bevidste, gennem mange Slægtled fortsatte Bevægelse, hvorved Naturdyrkelsen blev skudt til Side. Vejen ligger klar. Man begyndte med at

[1]) Man husker det tidligere citerede: »Hvem vil købe min Indra for ti Køer?«

forherlige Offer*guderne.* Man samlede alle Guders Væsen og Kraft i Agni; det er ham, der giver dem Udødelighed og bringer dem til at virke, han, den Agni der tændes ved Præstens Haand. Endnu djærvere og fuldere gør man saa Offerdrikkens Gud til Gudernes og Verdens Fader, en Gud som Præsten selv tillaver. Men at Ilden tændes og Drikken presses er jo kun Led i det rige Kompleks af Handlinger, der alle maa med for at Offeret skal være ret gennemført og virksomt, det er Offeret som Helhed, der skaber Guderne. Og Agni „funkler af skønne Sange" som Soma er „hymneglødet", det er Præstens Sange, der give Ilden dens Lys og Drikken dens indre Glød, det er Præstens Ord og Tanke, der bærer det hele Offer, han er selv Gud. Fra Offerildens og Offerdrikkens til hele Offerhandlingens, til Offerets og dermed til Offerpræstens Almagt, det er Bevægelsen.

I de senere Vedaer og de ældste Brāhmaṇaer siges det tit og aabent nok: „vi Brahmaner ere Guder"[1]), og den senere Literatur igen indskærper det i tusinde og atter tusinde Vendinger, at de ere mere end Guder. For Mahābhārata er det en Hovedopgave at forkynde dette:

Brahmanerne har den høje Magt, de Guder selv til Intet gør . . .
Ja vredes de, de Verdner ny og nye Guder skabe kan o. s. v.[2])

det er det tredje og sidste Trin, som i Rig-Veda kun er forberedt. I Rig-Veda selv staar den gamle Naturdyrkelse endnu ren og høj ved Siden af det nye, saa at Sigten og Smørret og de evigt uforanderlige Naturkræfter skiftes til at skabe Verden.

At der findes en Naturdyrkelse i Rig-Veda, det er

---

[1]) Se f. Eks. Tait. S. I, 7. 3, 1; Sat. Br. II, 2, 2. 6; 4. 3, 14 etc.
[2]) Mahābh. XIII, 7163 og 77.

udenfor al Tvivl, — endnu mener de Fleste, at her ikke findes andet; her er nok af aldeles utvetydige Sol- og Regnguder m. m. Og at denne Naturdyrkelse ikke er en blot svag og famlende Begyndelse, derom kan der heller ikke være Tvivl, i Bevidsthed om Naturens Enhed og Lovbundethed kan den meget vel maale sig med den græske. Da jeg senere faar Brug derfor, skal jeg her kun lige nævne, at selve Naturens Orden har faaet sit Udtryk i Begrebet Rita, som spiller en ret stor Rolle i Rig-Veda.[1]) Derimod skal jeg anføre nogle faa Vers til Varuna, den vediske Gud, der nærmest svarer til Zeus og gennem hvem den monoteistiske Enhedstanke stræber at bryde frem. Man har forlængst bemærket, at Varuna-Sangene ofte minde om de Udtryk, hvormed jødiske Profeter og Digtere prise Jahve, og blot i det her citerede vil Læseren finde Paralleler:

I, 24, 8: Bredt har Kong Varuna for Solen banet
Den Vej, som Dag for Dag den har at følge.

10: Se hine Stjerner hist paa Himlen oppe,
De ses ved Nat, — hvor gaar de hen om Dagen?
Jo fast er Loven, Varuna har givet,
Ved Nat vil Maanen gaa sin lyse Bane.

V, 85, 1: Som Slagteren en Hud han bredte Jorden
Og strakte den for Solen som et Tæppe.

2: Han bredte ud den svale Luft i Skove,
Han lagde Mælk i Køer og Fart i Heste,
I Hjerter Visdom og i Vande Agni[2]),
Paa Himlen Solen og i Stenen Soma.

---

[1]) Se f. Eks. Bergaigne III. S. 210—271.

[2]) Smlgn. ovenfor S. 135. Det er ret interessant at se Agnis og Somas Stilling her. Her skyldes deres Tilblivelse ligefrem Varuna, og det kun som to gode Ting mellem flere. Det er den gamle, Naturdyrkelsens, Tankegang.

3: Han løfted Skyens Kar og hældte ud det . . .

6: Se her hans Visdom: evigt Floder rinde
Og dog det ene Hav[1]) de aldrig fylde.

VII, 87, 1: Veje for Solen Varuna har banet,
Han lader Floder skylle frem som Have.

2: Hans Aande, Vinden, sang[2]) igennem Rummet.

Atharva-Veda
IV, 16, 1: Han hersker over Himmel, Jord,
Og alt han ser, som stod han hos,
Saa mangen tror at handle skjult,
Men Guderne de veed det alt.

2: Hvor end du staar og gaar og bort dig sniger
Og søger Skjul og flygter mod det Fjerne,
Ja hvor som helst end Tvende tale sammen,
Der er Kong Varuna tilstede som den Tredje.

4: Og sneg man sig hinsides Himlens Grænser,
Kong Varuna, ham undgik man dog ikke.

5: Tallet han veed paa Menneskenes Øjeblikke,
For ham er Alt kun Tærninger i Spillet.

Det er ganske eget at træffe disse sidste Vers i Atharva-Veda, de ere da ogsaa kun bevarede her ved et Tilfælde,

---

[1]) Rig-Veda taler etsteds (X, 136, 5) om »de to Have«, og man kan deri søge et forøvrigt højst overflødigt Bevis for, at Sangerne kendte baade det arabiske Hav og den bengalske Bugt. Og saaledes kan man af det Eftertryk, hvormed de her tale om det ene Hav, slutte at de kendte hele deres Hjemstavn, kendte Halvøen helt ned til Ceilon og det indiske Ocean. At Zimmer der dog indrømmer, at de kendte Ganges østlige Løb, kan hævde, at de ikke kendte det østlige Hav, er tilvisse mærkværdigt.

[2]) Jeg oversætter som en Nutidsforfatter vilde udtrykke sig. Den vediske Sanger bruger et for ham hjemligt Billede: Varunas Aand »brøler« gennem Luften som hungrige Hjorde nemlig, der brølende søge den fjerne Græsgang.

fordi de benyttedes ved en overtroisk Ceremoni, og gaa vi f. Eks. blot to Blade tilbage i samme Bog, finde vi den ægte Atharva Tankegang, saa er det noget ganske andet end den alvidende og allestedsnærværende Varuna, der skaber Verden:

IV, 11, 1: Trækoksen skabte Himmel og Jord,
Trækoksen skabte den brede Luft,
Trækoksen skabte Verdens Rum,
Trækoksen ind den gik i Alt.

5: Naar den vinder, bærer og virker Alt,
Hvad firføddet Dyr er Kedlen da?

her er Kedlen (gharma) naturligvis Offerkedlen, den stærke Okse, der drog hele Jorden over i Brahmanens Eje.

Jeg antager, at de fleste Læsere vil finde dette Fald fra Varuna til Gryden temmeligt dybt og maaske spørge, hvorledes det i det Hele var muligt, at saa klar en Erkendelse kunde blive saa stærkt fordunklet. Det laa jo i at Sjæledyrkelsen kun blev fornyet; om man vil, tilkæmpede Brahmanerne sig igen den Magt, Naturdyrkelsen havde berøvet dem, de henvendte sig til Folkets dybeste Instinkter, dets rodfæstede Overtro, og at det lykkedes at skrue Udviklingen tilbage, naar selve Folkets aandelige Førere gik i Spidsen, det kan ikke undre os. Hos Jøder og Græker, hvor Profeter og Tænkere gjorde deres Bedste for at holde Enhedstanken oppe, der faldt Folket atter og atter fra og tyede til Kalvene og Baal og Isis og Serapis og alle mulige sindssyge Fetisher og Overtro. Sjæledyrkelsen er nu engang Menneskeslægtens gamle Arv og spores selv i dette Aarhundrede hos os, ikke blot hos Almuen men hos de Dannede, ja i selve vor Videnskab, i vor Filosofi. Religionsvidenskaben kommer det til gode, at det indiske Tilbagefald blev saa totalt og blev bevaret paa saa højt et Kulturtrin. De røde og sorthudede Præster

øve deres guddommelige Magt ganske naivt og kan ikke ligefrem sige os, hvad de gør; de mangle jo Udtryk for Begreber som Gud og Verden. Men i den indiske Middelalder træde Sjæledyrkelsens inderste Tanker os i Møde i vort Sprog, udformede aabent og frit med Kulturmenneskets hele Skarphed og Fynd, — Barnets Tanker i den Voksnes Ord; her lægge de deres Væsen for Dagen og vise sig i deres hele paa dette Udviklingstrin afsindige og blasfemiske Vederstyggelighed.

Hvis jeg i Stedet for at skrive denne møjsommelige Studie over Agni og Soma, straks havde taget det nysnævnte Udtryk for Naturordenen, Rita, og sammenstillet det med en Gud som Brahmanaspati, den personificerede Bøn, saa vilde Modsætningen mellem Sjæle- og Naturdyrkelse indenfor Rig-Veda snarest være traadt endnu skarpere frem. Nu maatte jeg imidlertid først føre Beviset for, at den i det Hele er til Stede, og naar jeg særligt for Agnis Vedkommende har gennemført Beviset i dets fulde Bredde, saa ligger det i, at jeg tillige fulgte en anden Interesse, den metodologiske. Man maa engang for alle lære at skyde alt udvortes Sammenligneri, alle oversvævende og fremmede Hensyn til Side, at tage Teksterne som de foreligge, at udbytte Forfatternes egne Tanker, for saa om muligt at løse de Spørgsmaal, der inde fra maatte rejse sig, og her ved dette store Stof var det mit Ønske at vise, at dette kan være lige saa frugtbart som nødvendigt. Idet jeg nu gaar over til den vediske Naturdyrkelse, lader jeg igen det metodologiske Hensyn og tillige Spørgsmaalet om Rig-Vedas Alder bestemme mit Valg. For at fjerne enhver Tanke om Rig-Vedas Primitivitet, ønsker jeg at vise, at selv dens ældste Bestanddel, Naturdyrkelsen, er meget sen, med Aarhundreders Udvikling bagved sig og ikke mindre end græsk og nordisk Mytologi fyldt med Ruiner og fragmentariske Guder. Jeg vælger derfor omdannede og fordunklede

Skikkelser som Aditi, der forøvrigt har direkte Interesse for Spørgsmaalet om Sjæle- og Naturdyrkelse, og Tvashtar og dernæst de saa uklare og stærkt omstridte Aṣviner. Og naar jeg gaar lettere over de rigt besungne Aṣviner og derimod ligesom ved Agni behandler Tvashtar og Aditi, saa fattigt omtalte de er, i deres fuldeste Omfang, saa er det igen af Hensyn til Metoden. Ved dette knappe og spredte Stof er der lige saa vel som ved Agni-Somas samlede Stoffylde kun een Vej at gaa: ogsaa her maa man begynde med at søge den samtidige Opfattelse, for saa om muligt der ud fra at følge Gudens Historie tilbage i Tiden. Endelig skal jeg tilføje et Par Ord om de paa anden Maade for Rig-Vedas Art og Tid karakteristiske Personifikationer af Lyn og Morgenrøde.

Selvfølgeligt mener jeg ikke, at Metoden alene kan gøre det — det beror Alt paa, hvem der benytter den — og endnu mindre falder det mig ind at tro, at de Resultater, jeg er naaet til, skulde være de ene rette. Det vilde her være dobbelt taabeligt, da den sproglige Forstaaelse af Rig-Veda endnu er saa ringe; de der komme efter os, maa nødvendigt faa mere at forbedre end at bevare. Men jeg mener at være paa rette Vej, og at Metoden i hvert Fald vil fri mit Arbejde fra at være spildt, som saa mange komparative Studier uigenkaldeligt ere det. Naar blot de Spørgsmaal, de Vanskeligheder, der her ere rejste, for Alvor ere hentede inde fra, fra selve Fortiden og den mytologiske Virkelighed, saa har dette i og for sig Værdi, hvad enten den forsøgte Løsning saa er mere eller mindre foreløbig eller ikke.

Naar det endelig skulde være, kunde man meget vel fra Rig-Veda selv føre Beviset for, at Modsætningen her er ret stillet, at det virkeligt er det naturdyrkende Lag, der er det ældste, og det der nu skydes til Side, men alene Forholdet til den senere Literatur afgør Sagen. Det er Rig-Vedas sjæledyrkende Tanker, der fra alle Sider

optages og føres videre, og det er udelukkende dem. Det er forunderligt at se, hvorledes det ædleste, den indiske Aand har frembragt, en Varuna, en Aditi, hvorledes det i alle de følgende Aarhundreder staar saa fuldstændigt ørkesløst, ensomt og forladt; hvad der ikke helt gaar i Glemme, omdannes og forvanskes til Ukendelighed. Men Offergryden koger og koger som en Heksekedel, hvis Dampe forvirrer alle Hjerner. Ikke blot de egenlige teologiske Skrifter, men den verdslige Literatur, selve Indiens gigantiske Heltedigt er mættede og gennemsyrede med denne Brahmandyrkelse, som var det Menneskeaandens højeste Formaal at holde Offergryden i Kog.

Kun eet Eksempel paa i hvilken Grad Rig-Vedas sjæledyrkende Tanker klinger igen i Nutiden. Rundtom i Indien, fortælle de Rejsende os, hører man i de forskelligste Dialekter følgende Tankesprog, der vel at mærke ikke er ment polemisk, men er et simpelt Udtryk for en Overbevisning, et Livsresultat:

Alverden staar i Guders Haand,
Men Guden staar i Bønnens[1]) Haand
Og Bønnen i Brahmanens Haand,
Thi er Brahmanen mig min Gud[2]).

Er dette ikke ligefrem et Ekko af det Raab, som vi veed for første Gang løftede sig i Rig-Veda? Vi hørte

---

[1]) Mantra. Bøn er den for os nærmeste Oversættelse, men Ordet mantra omfatter baade Bøn og Hymne og liturgisk Formular og Tryllesprog.

[2]) devādhīnam jagatsarvam mantrādhīnam tu daivatam tanmantram brāhmaṇādhīnam brāhmaṇo mama devatā; saaledes hos Bøhtlingk: *Indische Sprüche* Nr. 7552 (Bøhtlingk anfører to Kilder, en engelsk Optegnelse fra 1868 (M. W. Carr) og et ældre nītiśāstra). Verset anføres ofte med smaa, for Indholdet ligegyldige Varianter, saaledes hos Monier Williams: *religious thought* I, S. 202.

det jo selv, hvorledes en Brahman dèr ved Morgenofferet for første Gang slyngede det kække Ord ud mod Folket: „Tilbedelsen hersker over Guderne,“ og i den Grad blev det Ord indskærpet, at Svaret endnu tre tusinde Aar efter lyder fra Millioner Læber: „Ja, Du har Ret, Du og din Bøn hersker over Guden, derfor skal Du være min Gud.“

V.

Aditi.

Det er ret vanskeligt at behandle en Skikkelse, der som Gudinden Aditi for selve Rig-Vedas Digtere stod, i bedste Fald i Mellemgrunden, om ikke helt i Baggrunden af deres Forestillingskreds. Det Stof, der ligger for, er ret knapt, det der meddeles er ofte løsrevet, for omtrentligt og ubestemt i sine Udtryk, til at man tør bygge noget fast derpaa, og naar man saa ikke blot skal samle disse svævende Træk til eet klart Billede, men naar det gælder om at sondre mellem gammelt og nyt, om at tegne de skiftende Ansigter, hvormed Gudinden i Tidernes Løb har set ned paa sine Tilbedere, saa maa man ofte give Afkald paa den sidste Sikkerhed og nøjes med en blot Tilnærmelse. Jeg skal imidlertid ikke dække over nogen Svaghed i Bevisrækken, men fremlægge selve Stoffet saa fuldstændigt, at Læseren paa ethvert Punkt med fuld Sagkundskab kan bedømme, hvor sikkert eller usikkert min Opfattelse staar. Jeg begynder med det, der altid ved en Opgave af denne Art maa være det første, med at spørge, hvad Aditi er for selve Rig-Vedas Digtere, med

den samtidige Opfattelse af Aditi.

For det store Tal af Steder, hvor Aditi omtales, er Svaret let: Aditi er Adityaernes Moder, hverken mer eller

mindre. Man kunde for saa vidt skyde hende til Side som en ligegyldig Eponym, der blot skyldte Sønnerne sin Tilværelse. Men saa møder man ved Siden deraf Steder, hvor Ordet aditi, dette Gudindenavn, bruges som Tillægsord til en hel Række mandlige Guder, særligt ofte til Agni, og andre, hvor det endnu friere benyttes rent appellativisk, baade som Tillægsord og Hovedord. Det udsiges om Flod, Ko, Himmel, Mennesker og Guder og oversættes her af de forskellige Forskere og paa de forskellige Steder ved evig, uendelig, grænseløs, ubegrænset, uindskrænket, uudtømmelig, strømmende, hel, vid, fri og de tilsvarende Hovedord, samt en Del andre som Uskadthed, Ubeskadigethed etc.; man ser, at hvor forskellige Udtrykkene end ere, ere Alle enige om den omtrentlige Betydning, og vi kan foreløbigt følge Hillebrandt[1]), som omhyggeligst har gennemgaaet disse Steder og fundet Oversættelsen „uforgængelig“ passende i dem alle. Endelig har vi en lille Gruppe Tekster, hvor til Dels netop de største Guder som Varuna, Agni, Savitar med stort Eftertryk og Inderlighed bedes om at gøre den Ofrende uskyldig for Aditi. Nogle oversætte her, ikke „for Aditi“, men „for Evigheden“, „for Friheden“ etc. eller som Muir „for Jorden“ eller „for Naturen“, men lige meget, enten det er Begrebet eller Gudinden, der menes, ere disse Steder nok til at vise, at Aditi som den eller det Uforgængelige har haft religiøs Betydning og stor Betydning. Lad os saa vende tilbage til Stederne om Adityaernes Moder og se, om denne religiøse Betydning dog ikke skulde skimte frem der, og Aditi der være noget mere end en blot Eponym. Adityaerne er en Gruppe af Guder, senere 12, i Rig-Veda 3, 4, (6), 7 eller 8 i Tal; de højere Tal ere dog rent vilkaarlige og naas kun ved at tilsætte en Række rent abstrakte Væsener, som Amṣa og Daksha; de rette op-

[1]) A. Hillebrandt: *Ueber die Göttinn Aditi.* S. 7—13.

rindelige Adityaer ere Varuna, den store Livets og Dødens Herre, og nogle Solguder som Mitra, Aryaman (?) eller Savitar (VIII, 18, 3; (V, 82, 6)) og Sūrya (VIII, 90, 11; X, 72, 8—9; I, 50, 13), dog holdes de to og især den sidste andetsteds udenfor Adityaernes Kreds. Det ligger i Sagens Natur, at Inddelinger af Guderne som den nordiske i Aser og Vaner eller den rig-vediske i Adityaer, Vasuer, Rudraer etc. ere sene, senere end de Guder de inddele, og hvor de ikke ere rent vilkaarlige i heldigste Tilfælde kun antyde, at Guderne indenfor samme Gruppe have en eller anden Egenskab tilfælles, men Adityaerne synes virkeligt at være en naturlig Gruppe. Da det at leve hos Inderne med langt større Vægt end hos os sættes som enstydigt med at se Solens Lys, gælder det jo om alle disse store herskende Guder, at de ere de evige og uforgængelige, der som Varuna kan dræbe eller som Solguderne raade over Betingelserne for fortsat Liv. Hvad veed Digterne saa at fortælle os om disse Guders Moder, hun den „Uforgængelige“? Seks Gange sige de os, at en enkelt eller alle Adityaerne ere Aditis Sønner (II, 28, 3; IV, 42, 4; VII, 41, 2; 60, 5; VIII, 18, 5; X, 185, 3) og tre Gange uden at nævne dem „l, der ere fødte af Aditi,“ „Aditis 8 Sønner“ (X, 63, 2; 72, 8—9). Ni Gange vende de det om og sige, at Aditi er Adityaernes Moder, enten ligefrem (I, 72, 9; VIII, 47, 9; X, 36, 3; 132, 6) eller med en let Omskrivning: „hun der fødte, bar Mitra Varuna“ (VI, 67, 4; VIII, 25, 3), „hun der har gode Sønner, stærke Sønner, Fyrster til Sønner“ (II, 27, 7; III, 4, 11; VIII, 56, 11). Sytten Gange stilles Aditi sammen med Adityaerne paa en meget betegnende, egenligt rent parentetisk Maade. Der benyttes to Formler. Efter den første hedder det f. Eks.: „Adityaerne, Aditi, skulle nyde Offeret,“ . . , „saaledes har jeg styrket Eder, o Adityaer, Aditi,“ ... „vi paakalde Adityaerne, Aditi“ ... (VII, 51, 2; — X, 63, 17; VI, 51, 5; — IV, 25, 3; VI,

51, 4; X, 63, 5; X, 65, 9), hvor vi overalt kunne oversætte Adityaerne (og deres Moder Aditi). Det Parentetiske træder maaske stærkest frem VII, 66, 6: „og Selvherskerne, Aditi, de Konger herske over stort“ . . ., der ligefrem kræver at udfyldes med et: Selvherskerne (og deres Moder Aditi)[1]) . . ., og lignende Vendinger finde vi f. Eks. VIII, 56, 14 og 18 etc. Den anden Formel „med Adityaerne Aditi høre os, beskytte os“ (I, 107, 2; III, 54, 20; IV, 54, 6; VII, 10, 4; X, 66, 3 — VIII, 18, 4 (devebhir jo her afgjort lig ādityair) IV, 55, 7 gentaget I, 106, 7) kunde synes at give Aditi en selvstændigere, ja en Fører-Stilling, men baade Konteksten og Ordstillingen viser, at vi ogsaa her efter vor Sprogbrug maatte oversætte: Adityaerne med deres Moder Aditi. Ganske som i det foregaaende stilles ogsaa her Adityaerne først; det hedder *altid* „med Adityaerne Aditi,“ medens Ordstillingen ellers er den naturlige, at Føreren for en Gruppe staar foran den; f. Eks. I, 107, 2; VII, 10, 4; X, 66, 3: „Indra med Vasuerne, Rudra med Rudraerne, med Adityaerne Aditi, Tvashtar med Kvinderne“ [2]) etc. Til disse tre Rækker Tekststeder slutter sig en fjerde, større end de tre tilsammen, hvor Aditi anraabes sammen med alle mulige Guder som et selvstændigt Led mellem de andre. Dog giver ogsaa her Afhængigheden af Adityaerne sig til Kende, idet Aditi som Regel aldrig nævnes uden umiddel-

---

[1]) Ludwig (IV, S. 120) finder dette Sted „irgendwie verderbt“ og Grassmann (I, S. 583) mener, at Aditi her maa være lig alle Adityaerne, men i denne Sammenhæng ses det vel umiddelbart, at svarājo aditiḥ maa forstaaes som og er aldeles identisk med ādityāso aditiḥ etc.

[2]) At det VII, 35, 6 hedder: ādityebhir varuṇaḥ og X, 157, 2 og 3: ādityair indraḥ forklarer jeg for disse aabenbart sekundære Udtryks Vedkommende ved Tilbagevirkning fra det engang hævdvundne ādityair aditiḥ. Sammenlign om Ṛbhuerne „sajoshasa ādityaiḥ“ IV, 34, 8, og om Agni „sajūr ādityaiḥ“ V, 51, 10.

bart efter eller før alle eller nogle eller dog een af Adityaerne, særligt Varuna, Mitra, Aryaman og Bhaga. Det er klart, at Formler som de atter og atter gentagne: „jeg paakalder Mitra, Varuna, Aditi“ . . ., „Mitra, Varuna, Bhaga, Aditi høre“ . . ., „Aditi, Mitra, Varuna give“ . . . etc., at de i Virkeligheden falde sammen med det kendte: „Adityaerne, Aditi“. I Algudehymnerne, som ofte i samme Strofe paakalder en halv eller hel Snes Guder, kan alene Versemaalets Krav let, som i V, 51, 14, føre til at eet eller flere Navne skydes ind mellem f. Eks. Varuna og Aditi, men i og udenfor Algudehymnerne er det den gennemførte Regel, at Adityaernes Navne staa i næreste Forbindelse med Aditis. Dukker som i VII, 38, 4 Aditi ret uventet op i første Halvstrofe, saa følger Mitra, Varuna i anden; slutter den ene Strofe med Aditi, saa begynder den anden med Mitra, Varuna, eller den hele Tankegang er rettet mod Adityaerne. De yderst faa Undtagelser ere kun tilsyneladende. I en kosmogonisk Hymne (X, 72, 4—5) optræder Aditi alene, og det siges med sædvanlig tom Dybsindighed „Daksha fødtes af Aditi, Aditi af Daksha,“ men det er klart, at Aditi netop som Moder til den store Gudegruppe, Adityaerne, var selvskrevet til at spille en Rolle i slige kosmogoniske Spekulationer, vi kunde vide, at det var det, der bragte hende ind her, selv om det ikke i Strofe 5 udtrykkeligt hed, „efter hende fødtes Guderne“ og de „otte Sønner“ omtaltes i Slutningsstroferne, det er kun Gudemoderen Aditi, der gaar igen. Slige Optællinger ere hverken morsomme at læse eller skrive ned, men Tal ere lærerige; alle og de enkelte Adityaer nævnes Hundreder af Gange, men næppe een Gang af hver ti, hvor de nævnes, løber Navnet Aditi med ind, fuldt ni Gange af ti maa hun blive udenfor, medens hun selv som Gudinde kun nævnes i direkte eller undtagelsesvist indirekte Sammenhæng med Sønnerne. Det viser bedst, at hun som Gudinde for Digterne kun er

en til Adityaerne knyttet Biforestilling. Man kunde gøre dette anskueligt ad en anden Vej. I Hymner til de enkelte eller alle Adityaerne, i Algudehymner og i de Algudestrofer eller Vendinger, der saa ofte afslutte Hymner til de forskelligste Guder (III, 4, 11; IV, 54, 6; IX, 81, 5 og I, 94, 16 gentaget nitten Gange i Kutsahymnerne I, 94—115 og een Gang i IX, 97, 58), her hvor Adityaerne *maatte* komme med, her nævnes Gudinden Aditi en halvfemsindstyve Gange, men udenfor slige Hymner kun otte Gange. Paa disse sidste Steder, hvor Digterne altsaa bevæger sig i en helt anden Tankegang, kunde man vente, at Forestillingen om Aditi kom frem for dem ad andre Veje end netop gennem Tanken om hendes Sønner. Men nej! Enten de besynge Agni, Indra eller Savitar, stadigt er det den gamle Vise: „Agni, hid bringe du Indra med Vasuerne, med Adityaerne Aditi," VII, 10, 4; „Aditi synger til Savitar; Mitra, Varuna, Aryaman synger til ham," VII, 38, 4; „Agni kald Mitra, Varuna, Indra hid; hvad Ondt vi have gjort, det bære du over med, det skal (de og) Aryaman Aditi løse os fra," VII, 93, 7 etc.; stadigt er hun som Gudinde reduceret til at løbe i Hælene paa sine Sønner. At hun (i en intetsigende Vending) kommer alene ind i Soma-Pushanhymnen II, 40, 6, ligger sikkert kun i det algudeagtige Sving, denne Slutningsstrofe har faaet. At det i en sindssyg Besværgelsesformular som I, 191 (mod Orme) kan hedde, at Aditi er Ormenes Søster (St. 6), det tør man billigtvis lade ude af Betragtning. Afgørende for at hun uden selvstændig religiøs Betydning som en blot Eponym laaner sin Magt og Højhed fra de store Sønner er endeligt følgende. Hun kan jo ikke nævnes saa ofte, uden at der maa siges et eller andet om hende; antageligt har hun dengang saa vel som i den senere Liturgi af og til faaet sig en lille særlig Offergave, saa der maatte rettes nogle Ord til hende, ja i VIII, 56, 10—12 og VIII, 18, 6—7 breder hendes Om-

tale sig gennem tre og to Strofer. Og dog kommer vi stadigt ikke videre. Hvor ødsle disse Forfattere end ellers ere med Tillægsord, — til Aditi har de kun meget faa og det meget tomme. Naar de har sagt, at hun er Gudinden, Moderen, den store, den hellige Moder, som har gode Sønner, stærke Sønner, Fyrster til Sønner, saa er de færdige, saa veed de kun at tilføje, at hun som Guder flest er mild og mægtig. Aditi er den kære, den naadige, alle Menneskers Ven (viṣvajanyā), den altidydende og paa den anden Side er hun den uangribelige (anarvā), den der bevarer i uskadt Beskyttelse, som har en bred Stald (hvor mange kan ty ind (uruvrajā)), hvis Magt rækker vidt (uruvyacās, urūcī), som beskytter vel, som fører vel, som er uden Svig, — lutter almindelige Udtryk, som hun dels har tilfælles med mange andre Guder og som dels kun udsiges om hende selv en enkelt Gang[1]), det er kun som Moder hun har faste og karakteriserende Kendenavne. Heller ikke det, man ønsker af Aditi, fører os videre. Oftest bedes hun om at give Beskyttelse og gøre godt (svasti (mayas) kṛdhi), altsaa rent neutrale indholdsløse Udtryk; to Gange bedes hun om Rigdom og noget oftere om at frelse fra Fjender og Trængsel, give Liv og Afkom, tilgive eller løse fra Synd (det een Gang til hende

[1]) I IV, 55, 3 antager jeg efter Sammenhængen og det afsluttende devīm at pastyām aditim er Tillægsord til Sindhu, og henfører i VIII. 27, 5 pastye til sadane. De tre Tillægsord med uru oversættes med vidtudstrakt eller lignende, men jeg ser ingen Grund til at skille uruvraja fra asmavraja; naar urūcī i III, 31, 11 bruges om Offerkoen, kan det dog kun betyde den, hvis Magt, Beskyttelse rækker vidt, og ganske saaledes bruges uruvyacas atter og atter om Indra, om hans Beskyttelse X, 128, 8, Magt VII, 31, 11, Evne til at drikke Somaen I, 104, 9; VIII, 2, 4—5; III, 50, 1 o. s. v., ja selv Jorden kaldes i det interessante Sted X, 18, 10 uruvyacasam som den, der beskytter paa ethvert Punkt. VIII, 18, 7 (matir) slutter jeg mig til Ludwigs udmærket smukke Tolkning.

alene rettede: „vogt vort Kvæg, ved Dag og Nat,“ er jo kun en Omskrivning med vedisk Lokalfarve af det almindelige „beskyt os“). Selvfølgeligt laa det nær at tro, at vi i enkelte af Tilnavnene og særligt, hvor hun bedes at tilgive Synd havde en direkte Tilslutning til Begrebet Aditi, til det ovenfor citerede: gør os skyldfri for Aditi, men det er ikke saa. Adityaerne som andre Guder (særligt interessant er VI, 51, 5; X, 66, 3) bedes atter og atter om at bære over med, løse fra Synd, uden at Aditis Navn kommer med, Aditi selv nævnes atter og atter, uden at der er Tale om Synd og Tilgivelse, denne Bøn rettes kun fire Gange til Gudinden Aditi, og hvad der har Vægt *aldrig* til hende alene. Efter i Aarevis at have syslet med disse Steder, og ad alle Veje at have søgt at trænge ind i Digternes Tankegang, for at bestemme de Ideassociationer, der kaldte Ordet Aditi frem for dem, er jeg kommet til det Resultat, at for dem er Forbindelsen mellem Begrebet og Gudinden brudt, for dem er Aditi størst, naar hun ikke er til Stede: Begrebet er dem endnu levende og til det nærme de sig ofte med stor Inderlighed og Ærefrygt, medens Gudinden er dem et blegt og utydeligt Billede, et blot Tilhæng til Sønnerne. Dette ejendommelige, til visse mærkværdige Sagforhold paatvinger os fire Spørgsmaal. At Ord for Naturgenstande og Naturkræfter, der gribe afgørende ind i Menneskets Liv, at Ord som agni, sūrya, vāyu paa een Gang kan betyde Ild, Sol, Vind og Ildens, Solens, Vindens Guder, det er saare naturligt. At paa den anden Side Ord for udpræget personlige Egenskaber, Mildhed eller Magt, Ord som Fader, Fyrste, Ven, skabende (Savitar), formende (Tvashtar), let blive Egennavne og Gudenavne, at Ordet mitra paa een Gang betyder Ven og Guden Mitra, det kan vor egen Brug af Ordene Frelser og Skaber gøre os forstaaeligt; her er det ikke det i Ordet udtrykte Begreb, der har frembragt Guden, det betegner blot en væsenlig Side ved det andet-

steds fra hentede guddommelige Indhold. At endelig nærliggende, fra selve Menneskelivet hentede Begreber som Strid, Fred, Sejer, Retfærdighed etc. kan personificeres, det lære vore egne Digtere os den Dag i Dag, men slige Skikkelser som Eris, Hybris, Himeros, Pothos, Kairos etc. komme ikke gerne ind i Liturgien og lykkes det dem som for Eros og Nike, ere de dog som Regel umiddelbart kendelige som Digterbilleder og Digtertanker og svæve lidt usikre om i det store Grænseland mellem Religion og Poesi. Men at et saa abstrakt, saa fjernt og upersonligt Begreb som uendelig, uforgængelig, at det blot bliver Gudenavn er allerede paafaldende, og at selve dette Begreb, selve dette saa abstrakte Begrebsindhold skulde udvikle sig til en virkelig Gud, tage Sæde mellem de ægte store Guder, det er et Særsyn for alle. Vi maa dog spørge, hvad er det for noget uforgængeligt, der har grebet den religiøse Følelse og tvunget den til at personificere? Og dernæst; er det nu engang sket, hvor er det saa muligt, at Forbindelsen mellem det Uforgængelige og den Uforgængelige kan gaa tabt, ja at *det* Evige kan bevare sin religiøse Højhed, medens Gudinden, *den* Evige, er blevet en lille falmet Nummer sytten? Man skulde dog tro, at det maatte være en Vækst og ikke et Fald, naar et Begreb blev til Person, ja til Gud. For det tredie veed vi vel, at Guderne i Rig-Veda meget ofte pynte sig med hverandres Navne, Agni kaldes en Varuna, en Savitar o. s. v., og et Gudenavn „den Uforgængelige“ var jo let at overføre, men er Begrebet Uforgængeligt engang blevet til en Gudinde, saa er det dog paafaldende, at det kvindelige Navn anvendes netop paa alle mulige mandlige Guder. Endelig er det som sagt særligt Agni, det bruges om, og her maa man nok undre sig over, at Ingen forlængst har spurgt, hvorfor skal netop Agni lige saa tit som alle andre Guder tilsammen kaldes en Aditi, da han for Vedadigterne saa afgjort staar uden for Adityaernes Kreds?

Denne Kreds var, som vi saa, saa aaben, at han let kunde skydes ind, hvis han havde noget der at gøre, og naar det ikke sker, naar han aldrig kaldes en Aditya, hvad er det da der driver dem til atter og atter at kalde ham en Aditi? Man vil se, at dette ikke er spidsfindige, søgte Vanskeligheder, men Spørgsmaal, der umiddelbart fremgaa af selve Stoffet, det er de fire ubekendte, hvis Værdier det gælder at indsætte i de givne Ligninger eller ogsaa lade Opgaven ligge. Og det vi nu have lært om den dobbelte Strømning i Rig-Veda, om den gamle tilbagetrængte Naturdyrkelse, er sikkert det eneste, der kan hjælpe os ud af Regnestykket.

Aditi som Begreb.

De fleste Forskere har følt det, at Begrebet, det Evige, var noget for tyndt til at lave en Gud af, og oftest har man med Roth og Max Müller tyet til Himlen og gjort Aditi til en Personifikation af den evige Himmel, det uendelige Rum [1]). Men dels er dette endnu temmelig abstrakt, dels ser vi, som rimeligt er, ikke ellers i Rig-Veda noget Tegn til at Inderne dengang gik og filosoferede over eller vare religiøst grebne af Rummets Uendelighed. Denne Indvending gælder ikke mod Hillebrandt, som i Aditi finder en „Personifikation af Dagslysets Uforgængelighed“ [2]), thi dette er noget Digterne ikke blive trætte af at besynge. Kun ses det ikke, hvad der skulde bevæge dem til at skille Sollysets Uforgængelighed fra Solguden

[1]) Baade Roth og Max Müller har forøvrigt udtalt ret forskellige Meninger om Aditi: Aditi er Lyset som det evige Element, hvori Adityaerne have deres Liv (Roth), Aditi er eet af de ældste Navne for Morgenrøden . . . den Del af Himlen, hvorfra Lys og Liv hver Morgen skinner frem for os (Max Müller) etc.

[2]) Hillebrandt l. c. S. 20.

og gøre det til en særlig Gud, hvorfor de ikke som de saa rigeligt gør det, kunde nøjes med at prise denne Egenskab ved deres saa talrige Sol og Lysguder. Saa villigt jeg indrømmer, at det evige, det uforgængelige hører med i Begrebet Aditi, tror jeg dog en fornyet Prøvelse af de herhen hørende Steder vil vise, at dette hverken er Udgangspunktet eller den afgørende Nuance, at Etymologien her som saa ofte har ført disse store Sprogforskere og ikke fuldt saa store Religionsforskere paa Afveje. Aditi er snarere et Udtryk for Naturlivet, for Naturens Fornyelsesevne, ikke det i og for sig, at den er evig, men at den er evig ung, evig frisk, evigt levende og evigt ydende. Natten kommer, men Solen staar op og den lyser lige kraftigt idag som igaar, Bladene og Græsset visne, men efter Regntid og Vaar ere de der igen, lige friske og nærende iaar som ifjor, — det er dette Væld af Liv, denne Frembringelsesevne, dette uskadte og uangribelige, i bevidst Modsætning til Menneskelivets Forkrænkelighed, det er det der er udtrykt i Ordet Aditi. At der heri er noget at attraa, bede om, bøje sig for og bede til, det er umiddelbart klart; dette er religiøs Protoplasma, Stof til Gudedannelse, og at Tanken herom er levende hos de vediske Indere, det viser Konteksten i rigeste Maal. Jeg kommer til at berøre det igen under Ushas og skal her blot minde om den Vrimmel af Steder, hvor den Bedende ønsker at knytte sit flygtige Liv til Solens evige Staaen op paa Ny — de ere ret træffende concentrerede i et senere Tillæg til I, 50 (Kh. I, 2) „det langt at leve ejer du (dīrghāyūtvasya heṣishe), saa giv os Del deri, o Sol" — og blot citere et eneste Sted, II, 28, 9: „utændte er jo endnu de fleste Morgenrøder, saa lær os, o Varuna, hvor vi kan leve og se dem" (ordret: „saa vis os levende i dem"). Ordet Aditi kan altsaa efter Omstændighederne oversættes ved evigt ung, altid ydende, livsejende, livsgivende, Livets Kilde, det stadige Liv, det

usaarlige Liv, som Intet kan skade o. s. v. Det er hverken Sprogets eller min Fejl, at vi maa søge efter saa mange Udtryk. Intet Sprog, heller ikke Sanskrit, har noget enkelt Ord, som umiddelbart kan rumme alt dette; aditi betyder i og for sig rimeligvis kun ubundet, ubegrænset, men som alle andre Ord har det hentet sit rigere Indhold fra Brugen, fra den Fantasi og Tanke, der har benyttet det. Vi ere kun i Forlegenhed her, fordi intet moderne Sprog har uddannet noget enkelt Udtryk for hele denne Tankerække.

Lad os saa se, hvorledes Rig-Veda anvender Ordet. Hillebrandt har med fuld Ret bemærket, at aditi ikke kunde betyde rumligt ubegrænset, uendelig i Udstrækning, siden det blev brugt om saa mange personlige Guder, og jeg skal begynde med nogle Steder, der mod Hillebrandt synes mig at vise, at det lige saa lidet, som Hillebrandt vil det, kan betyde blot uforgængelig, uendelig i Tid. Ingen vilde let falde paa at kalde en Flod uforgængelig, og naar det VII, 18, 8 udtrykkeligt hedder: „de Daarer, der vilde udtørre Floden Parushṇī, den aditiske [1]," maa man dog naturligt oversætte „den evigt nye og rige, hvis Vande altid rinde, kølige og befrugtende," og umulig bliver Oversættelsen uforgængelig, naar det VIII, 90, 15 (om Offerkoen?) hedder: „skad ikke Koen, den uskyldige, den aditiske." En Ko er ikke uforgængelig, men saa længe den lever er den livsgivende, stadigt ydende, den hvis Yver fyldes paa ny, hvor tit den end malkes. Endnu tydeligere maaske i I, 153, 3, hvor det hedder: „for de Fromme, der bringe Offer, svulmer den aditiske Malkeko," altsaa dog vel Koen som den evigt rige og ydende [2]). Her synes den givne Forklaring mig at være

---

[1]) Karakteristisk er Bergaignes Kommentar til Stedet II, S. 364—5 og 399 Anm. 1.

[2]) Herhen hører vel ogsaa V, 44, 11, hvor en Drik synes

tvingende; paa de Steder, hvor Ordet bruges om forskellige Guder, er den overalt mulig og oftest den ene naturlige. Tre Gange kaldes Himlen eller Himmelguden Dyaus, den aditiske. Den ene Gang V, 59, 8 bedes han som det synes om at brøle til Offeret og i hvert Fald sluttes der med, at Lynguderne væltede den himmelske Spand hid, altsaa bruges Ordet ikke om den evige, men om den regngivende Himmel, og det maa vel ogsaa være Meningen i X, 63, 3, hvor den aditiske Himmel svulmer med Mælk (ligesom den „Aditis Mælk", hvormed Soma i IX, 96, 15 sammenlignes, vel maa være Himlens Regn, og aditi altsaa her staa for Dyaus); altsaa igen den livsgivende, den evigt ydende. Det er jo med Regnskyen som med Solen, de vende stadigt tilbage, lige kraftige og fulde, som det netop ud fra denne Tankegang hedder i X, 37, 2:

Alt, hvad sig ellers rører, gaar tilsidst til Ro,
Men Sol og Vande, de staar evigt op paa ny,

(Vande ɔ: de regngivende Skyer). Naar Rudra een Gang (I, 43, 2) kaldes en Aditi, er det som den lægende, der bringer Lægedom for Kvæg og Mænd, altsaa den livsgivende; og ogsaa at man ved Lynguderne (Maruterne), der som saadanne fører Regntiden hid, taler om deres adityiske Væsen, adityiske Beskyttelse (X, 77, 8; 36, 4), kunde regnes herhen. Mindre karakteristiske er IV, 25, 5; IV, 39, 3; I, 136, 3; VII, 82, 10; VII, 60, 1; I, 152, 6;

---

at kaldes aditi, — blot man vidste, hvad der stod! Selve Ordene ere ikke saa vanskelige, men hele Digtet er saa uklart (Roth mener endogsaa, det maa være stykket sammen af to, saa at man tog hveranden Verslinie af det ene Digt, hveranden af det andet!), at man ikke veed, hvorhen man skal konstruere Ordene. „Falken er den uudtømmelige Kilde for disse (Sange)", Ludwig; „(Mælkestrømmenes) Ørn er den uudtømmelige Drik" Grassmann; „den skjulte Drik er Kvindernes frie Ørn" Bergaigne.

IV, 3, 8; (X, 92, 14), hvor Indra, Dadhikrāvan, Ushas, Savitar, Sūrya, Varuna? og (Aktoshpati) kaldes Aditier, men alle tyde de paa eller tillade dog Oversættelsen livsgivende. Friere og endnu lærerigere ere følgende Anvendelser af Ordet VII, 52, 1: „lad os, Adityaer, være aditier, en Borg for Guder og Mennesker, lad os vinde og vinde, lad os være til og være til.“ Her siger det jo utvivlsomt: lad os være evigt unge, evigt ny i Sundhed og Kraft, saa hverken Guder eller Mennesker kan skade os, men vi leve og gaa frem og frem. Og X, 39, 11, hvor jeg læser rājānāv aditeḥ[1]): „den hvem I Aṣviner beskytte, ham, I Fyrster over det aditiske, kan ikke Trængsel, ikke Besvær, ikke Frygt nogensinde naa.“ Her er Konteksten jo en ligefrem Definition paa Begrebet: I raade over det evigt unge, evigt nye Liv, altsaa kan intet skade den, der er

---

[1]) Med vort svage Kendskab til Rig-Veda er det aabenbart det forstandigste at lade Teksten staa og afholde sig fra alle Konjekturer, som i det Hele ere tvivlsomme. Her synes det imidlertid uundgaaeligt, at et oprindeligt rājānāv aditeḥ for dem, der i Aditi nærmest saa Gudinden, i den mundtlige Overlevering eller ved den skriftlige Redaktion maatte blive til et adite, i Analogi med den saa hyppige parentetiske Brug af Ordet („o Adityaer, o Aditi“). Og for os kan denne Analogi ikke gælde her, dels fordi Aṣvinerne ellers aldrig sættes i saa nær Forbindelse med Aditi, dels fordi et „o Aditi“ her vilde være altfor meningsløst og dels fordi rājānāv aditeḥ efter Sammenhængen er en udfyldende Apposition til Aṣvinā, der først ved den her givne Forklaring faar en naturlig Mening. Jeg benytter Lejligheden til at bemærke, at i V, 51, 11 synes anarvaṇaḥ („hun, Gudinden Aditi, han den uangribelige“ er dog for galt) at være forkortet for anarvāṇaḥ (af anarvan); det viser tilbage baade til Aditi og de i første Halvvers nævnte Guder. Det er med virkelig Sorg man ser en Forsker som Bergaigne III, 92, Anm. 2 acceptere dette „hun Gudinden, han“ og i denne Kønsforvirring (cette confusion des genres) søge et nyt Spor af, at den mytologiske „Moder“ gøres til eet med „Faderen“. Saaledes kan en uklar Teori gaa Haand i Haand med uklare Tekster ind mod et endnu dybere Mørke.

Eders Ven. (En indirekte Bekræftelse for dette „Fyrster over det aditiske" se nedenfor under Paralleler). At Lyngudernes Gave (Regnen) I, 166, 12 „er lang som aditis Lov" er jo kun et noget skruet Udtryk for det nysnævnte, at Skyvandene altid staa op paa ny. Mere religiøst Præg og større Selvstændighed har Begrebet i I, 185, 1—3: „Himlen og Jorden, de bære jo alt, hvad der er til, de lade Dagen og Natten vende som med en Vogn[1]) . . . maatte de beskytte os mod alt ondt som den egne Søn i Faderskødet . . . maatte de give os aditi's uforlignelige, skinnende, hellige Gave, den som Intet kan skade og fordærve, den skulle de frembringe for Sangeren." Skønt alle Fortolkerne ere enige derom, kan her dog næppe menes Gudinden. Naar ikke Aditi selv, men Himmel og Jord bedes om Aditis Gave, synes den personlige Opfattelse dog udelukket, det er det evige, det evigt unge Livs Gave, der tænkes paa, som det til Overflod siges i Strofe 6: „I To, der give Udødelighed." Og Tankegangen er jo fuldstændigt klar; det ligger dog saa nær, at Himmel og Jord, netop som de altomfattende, at Naturens to store Led, bedes om at meddele Naturlivets Gave. Vi have her Nøglen til den utvivlsomt gamle, to Gange (IV, 55, 1 og VII, 62, 4) gentagne Formel: „o Himmel og Jord, o aditi, beskyt os," hvor vi gerne kan oversætte aditi ved: o evige Liv, o Væld af Liv. Saa kommer vi til et Hovedsted, det højt interessante I, 113, 19: Morgenrøden er aditis Ansigt. Hillebrandt finder heri et Bevis paa, at Aditi er Lyset, men han overser det afgørende Parallelsted VI, 51, 1: Solen er Ritas skinnende Ansigt. Rita hverken kan eller skal være Lyset, og Aditi er det lige saa lidet, men Solens regelmæssige Gang er det synlige Tegn for Rita, for Naturloven, Naturens Nødvendighed, og den friske Morgenrødes evige Blussen op er det umiddel-

[1]) Stedet er tvivlsomt og oversættes meget forskelligt.

bare Udtryk for Naturens Fornyelsesevne, dens evige Friskhed, her se vi jo ligesom ind i Naturens evigt unge Ansigt. Billedet er baade smukt og klart. Og nu først veed vi fuldt, hvad aditi er. I de første Tekststeder var aditi vel et Ord med et vægtigt og alvorligt Indhold, men et Ord som alle andre, kun i de umiddelbart forangaaende Steder begyndte det at vokse og faa religiøs Højhed, men nu er det engang for alle løftet op over Sprogets tætte forskelsløse Mylder; her hvor Rita træder til og rækker Aditi Haanden, bliver det aabenbart, at de To ere Søstre[1]), to store Udtryk for den vediske Naturdyrkelse[2]), to Beviser for at Inderne dengang eller rettere engang, længe før Rig-Veda blev samlet, har staaet paa et Trin, det aldrig senere lykkedes dem at hæve sig til, og som de kun i Buddhismen sprang langt ud over.

Nu ere vi forberedte til at forstaa I, 24 og de beslægtede Steder. I, 24, 1—2: „hvilken Gud skal vi vende os til? Hvem giver os tilbage til den store aditi, at vi kunne se Fader og Moder? Agni vil vi vende os til, han giver os tilbage" etc. Og sammesteds 15: „Varuna løs os af dine Baand, saa at vi i din Beskyttelse kunne være uskyldige for aditi." Det er anāgas, man oversætter ved uskyldig, Ordet har ogsaa den Betydning, og det er vanskeligt at sætte noget bedre i Stedet, men det bruges dog et Par Gange om Guder og een Gang om et symbolsk frelsende Skib, hvor vort uskyldig er umuligt; egenligt betyder det at være saaledes uden Skyld, saaledes brødefri, at hverken Guder eller Mennesker kan finde noget svagt

---

[1]) Ordet Rita er forøvrigt Neutrum, skønt det i mange Vendinger („Ritas Barn", „Førstefødte" etc.) nærmer sig stærkt til at blive personliggjort som Kvinde.

[2]) Et tredie Parallelsted har vi i I, 115, 1 „Solen er Gudernes skinnende Ansigt". Rita, Aditi og alle Guder er jo virkeligt tre parallele Udtryk for det Guddommelige — fra Naturdyrkelsens Synspunkt.

Punkt at angribe; at være i enhver Henseende sikker, uangribelig, fordi man ikke har begaaet noget ondt, det er at være anāgas, vort fejlfri kommer det ret nær. Nu er I, 24 sammensat af noget uensartede Fragmenter, men det ses dog, at Digtet oprindeligt har været bestemt til at anvendes i Sygdomstilfælde, været en Forbøn for en Syg, det ses særligt tydeligt af Strofe 11: „derom gaar jeg, den Syngende, til dig med min Bøn, derom beder Offergiveren med sin Gave: „vær, Varuna, uden Vrede, stjæl ikke vort Liv fra os“ og af 9: „hundrede og tusinde ere dine Lægemidler, bred og dyb er din Naade, saa jag da Døden bort, langt bort . . .“ Og dermed er efter vort Foregaaende Forklaringen givet. Havde man engang dannet et Begreb som det skildrede, var det jo næsten nødvendigt, at man ved en saadan Lejlighed maatte anvende det, maatte sige giv os, o Agni, tilbage til den store Natur, til Naturens evigt unge Liv, lad os have Del deri, stans din Vrede, o Varuna, og gør os uskyldige for Aditi, det er: lad de Morgenrøder, der ikke ere tændte endnu, komme og finde os fejlfri, „vis os sunde og glade i dem“ (II, 28, 9 citeret ovenfor S. 331). Ganske i samme Betydning hedder det V, 82, 5—6: „jag alt ondt bort, o Savitar, lad os i din Beskyttelse være uskyldige for aditi (ɔ: leve uden Sorg og Syge Dag for Dag) og nyde alt godt“ og IV, 12, 4—5: „i hvad vi end, Mennesker som vi ere, ukloge have forset os, saa gøre du, o Agni, os uskyldige for aditi; fjern alle vore Fejl, ja her ud fra Guders og Menneskers Stald (Offerstedet, hvor baade Guder og Mennesker ty hen[1])) løse du os, ogsaa fra den

[1]) Man oversætter her: „løs os fra vor Forseelse, fra Guders og Menneskers Fængsel,“ men der er ingen Grund til at ūrva ikke her som ellers altid skulde betyde Stald (sammenlign ovenfor Aditi med sin brede Stald), og det er ikke saa sjeldent man beder Guderne gøre det og det „ud fra Offerstedet“, det vil sige straks, som umiddelbar Følge af det kraftige Offer.

store Forseelse," saa at vi kunne leve sikre, som der da umiddelbart fortsættes: „ikke skulle dine Venner nogensinde tage Skade . . . forlæng vort Liv." Naar det omvendt i X, 87, 18, midt i en Strøm af Forbandelser over Vantro og fjendtlige Præster hedder: „tilintetgøres skulle de, de for aditi Onde," bekræfter det jo kun vor Opfattelse, at det at være uskyldig for aditi er lig at leve. Ogsaa andetsteds træder det frem, at det at have Del i aditi er at være uskadt og sikker; VII, 51, 1: „lad os have Kraft og Evne, o Adityaer, hør os og sæt os (ordret „vort Offer") i Uskyldighed og aditihed" (anāgāstve adiditve, altsaa i Uangribelighed og deraf følgende evigt ungt og friskt Liv), og i Omkvædet til X, 100, hvor Ordet sarvatāti, der betyder fuldt afrundet Kraft, Sikkerhed og Lykke, yderligere styrkes ved at tilføje aditi: „vi bede om en aditisk sarvatāti." Flere Forskere (se Muir V, 44—45 Anm.) oversætte her: „vi bede Aditi om sarvatāti, hvorved vi altsaa fik dog een direkte Bøn til det evige Naturliv, og ligefrem saa det religiøse Begreb blive Gud; rent sprogligt vilde der ikke være noget i Vejen herfor, men selvfølgeligt tør vi ikke bygge saa meget paa et enkelt Sted, da aditi her lige saa vel kan opfattes som Adjektiv, og Konteksten lægger dette nærmest.

Endnu hører maaske herhen det meget drøftede I, 89, 10, som man oversætter: „Aditi er Himlen, Aditi er Luften, Aditi er Moder, er Fader, er Søn, Aditi er alle Guder, Aditi de fem Menneskestammer, Aditi er hvad der er født, Aditi hvad der skal fødes." Da vi oftere i Rig-Veda møde lignende utvetydige panteistiske Forsøg paa at føre alle Guder tilbage til een, alle Væsener til eet Navn, kunde ogsaa dette Sted altsaa forstaas saaledes, — kun er det lidt paafaldende, at man skulde falde paa at vælge Aditi til Grundenhed, og i I, 89 hører sligt i hvert Fald ikke hjemme. At en Digter i otte Strofer skulde prise alle Guder, efter Evne give hver sin individuelle

Virkekreds eller dog sit lille karakteristiske Tillægsord, at han skulde nævne selve Aditi (St. 3) paa hendes sædvanlige Plads mellem Mitra og Varuna og helt igennem bede om langt Liv, fortsat individuel Bestaaen, for saa i sidste Strofe at sige: forresten er det jo ens Bier altsammen, thi alle disse Guder og vi selv med ere jo Gudinden Aditi, det vilde dog være mere end forunderligt. Nu kan man med Grassmann skille Strofen ud og sige, den er „senere tilføjet", men det hjælper os ikke til at forstaa, hvorfor man da har føjet den til paa det Sted, hvor den mindst af alt kunde passe, og naar vi som antydet ser, at det hele Digt er en Bøn om langt uskadt Liv (St. 2), om at heldbringende Kræfter ustanseligt maa strømme den Bedende i Møde fra den hele Natur (St. 1), saa maa vi jo ligefrem vente, at Begrebet Aditi maa komme med ind her, og søge at redde Strofe 10 ved i Stedet for Gudinden at indsætte Begrebet. Og det er i hvert Fald muligt at gøre det. I Originalen staar der ikke: „Aditi er Himlen" etc., men det hedder: „aditi Himmel, aditi Jord . . . alle Guder aditi fem Slægter, aditi født, aditi skullende-fødes". Det er just ikke tydelig Tale, men det er en Konstruktion, vi træffe oftere og ved slige parallele Orddynger kan kun den videre Sammenhæng afgøre, om de virkeligt ere sideordnede Led eller de maaske ere skilte ved dybe Indsnit, mente som udprægede For- og Eftersætninger. Naar det X, 173, 4 hedder: „fast Himlen, fast Jorden, faste Bjerge disse, fast hele store Verden, fast denne Stammernes Fyrste," saa forstaar Enhver at dette, her ved Kongeindvielsen, skal betyde: som Himlen etc. er fast, saaledes være denne Konges Herredømme fast. Med dette in mente (et lignende Sted træffe vi senere under Tvashtar) gaa vi tilbage til I, 89, og oversætte de tre sidste Strofer (8—10) i Sammenhæng. 8: lad alt hvad der møder vort Øre og Øje, være heldbringende, lad os have faste Lemmer, lad

os leve ud, den Tid os er bestemt. 9: lad det vare hundrede Aar, før vi ældes, saa vore Sønner kunne blive Fædre, lad ikke vort Liv tage Skade midt i dets Løb (og saa følger aditir dyaur) 10: stadigt hvælver jo Himlen, stadigt breder Luftrummet sig over os, altid vil der være Moder, Fader og Søn[1]), alle Guder og Menneskeslægten ere evigt unge og ny, lad saa ogsaa os og vore Børn være det. Saaledes passer Strofe 10 ikke blot ind i Sammenhængen, men den er det sidste højeste Led i en bevæget Tales stigende Strøm og giver den naturlige Afslutning, som Strofe 1 med sine „heldbringende Kræfter, som intet kan skade, intet kan stanse," allerede har forberedt os paa. Var aditi her bøjet adjektivisk, vilde jeg anse min Opfattelse som den ene mulige; nu er der fra Tankens Side intet i Vejen for at Ordet modstaar Forbindelsen her, fordi det er taget afgjort substantivisk i sin Betydning det evige Naturliv, og i saa Fald vilde Stedet være dobbelt velkomment som et af de kraftigste og selvstændigste Udtryk for Begrebet Aditi.

Dog kunde vi ogsaa vælge en tredje Forklaring. I Stedet for Gudinden eller Begrebet kunde Ordet aditi, som vi senere vil se, her betegne Offeret, og det var jo god vedisk Tankegang at gøre Offeret til hele Verden. Ret nær kommer det f. Eks., naar det i Atharva-Veda X, 10 hedder om Offerkoen: (24) „Ofrene blev Sejre, Koen blev Sejrens Øje . . . (26) Koen blev hele denne Verden, blev baade Guder, Mennesker, Dæmoner, Fædre og Rishier . . . (30) Koen er Himlen, Koen er Jorden, Koen er Vishnu . . ." etc. (samme Konstruktion: Ko

[1]) Linie 2 er tredobbelt tvetydig: den kan forstaas som her. Moder, Fader og Søn kan ogsaa være mente mytisk altsaa betegne Prthivi, Dyaus og Agni, og endelig kunde de gaa paa den Bedende og hans Familie, saa allerede denne Linie blev en Eftersætning og de to Halvvers fuldstændigt parallele.

Himmel, Ko Jord etc. Nu er der imidlertid intet som helst i hele I, 89, der kunde motivere en saadan Offerslutning, om den end i sig er naturligere og forstaaeligere den panteistiske, og selve Strofen taler dog maaske derimod; med sit forholdsvist rene og ædruelige Sprog synes den dog at tilhøre en ældre Tid, en anden og bedre Verden. Til et sikkert Resultat naar man vel aldrig, og det er med et vist Vemod man hos A. Maury: religion des Aryas, 1853 (*Croy. et leg.* S. 51) kort og godt læser: „Aditi er en Naturgudinde, rimeligvis opstaaet af en Personifikation af Skabelsesværket i dets Helhed. Følgende Ord *viser det tydeligt* (le font bien voir): „Aditi er Himlen, Aditi er Luften" etc. Det var i Studiets unge Dage, da man vidste alt og forstod alt! Da var slige Strofer tydelige, nu er vi blevne en hel Del mere uvidende.

Dette er alt, hvad Rig-Veda veed at sige om Begrebet Aditi. Det er ikke meget, og dog næsten mere end man i denne Offerdigtning kunde ventet, og som jeg haaber i hvert Fald nok til, at Begrebets Indhold nu maa staa fast. Naar alt stadigt levende og ydende, lige fra Flod og Ko til regngivende Himmel, kan kaldes aditisk, naar Morgenrøden er Aditis Ansigt, naar det særligt er den hver Dag fornyede Sol og Varuna, Herskeren over Liv og Død, der ere Aditis Sønner, naar det hedder: „lad os være sikre for Guder og Mennesker, det er, lad os være aditier," naar den Dødssyge beder: „giv mig tilbage til aditi, lad mig være uskyldig for aditi," synes det mig, at alle disse Steder i al deres Forskellighed slutte sig tæt og ubrydeligt sammen og næppe tilstede nogen anden Forklaring end den givne. I Stedet for de noget usikre og fra Mennesket altfor fjerne Bestemmelser: Evighed, Uendelighed, Himlens kvindelige Side [1]) etc. træder her

[1]) Hillebrandt i det anførte Skrift S. 42.

et af Menneskehiertets dybeste Ønsker: stadigt Liv i ny Ungdom og Friskhed, træder selve Grundlaget for vor Tilværelse, Naturens evige Fornyelsesevne; — men har Begrebet aditi saa fast religiøs Grund under sine Fødder, synes det saa udmærket skikket til at holde sig oppe i Gudernes Kamp for Tilværelsen, var det tilmed som de sidste Tekststeder („uskyldig for Aditi") vise lige ved at blive personificeret, stod det allerede ligesom paa Alterets Trin, rede til at svinge sig derop som fuldt færdig Gud, saa bliver det dobbelt paatrængende at forklare, hvorfor det da i Stedet for at hæve sig til, sank ned til at blive en Gudinde og endte som en blot Navnemoder.

Aditi som Gudinde.

Det var to Forhold, et ydre og et, der laa i Begrebet selv, som førte til dets Fald, og det hele er sagt med to Ord: Naturdyrkelsen blev trængt tilbage og Begrebet aditi var efter sit hele Indhold moderligt, det er den korte men tilstrækkelige Forklaring. Vel i alle mere udviklede Sprog møde vi Udtryk som den moderlige Natur, vor store Moder etc.; de ere lige saa selvskrevne som „Fader Himmel", og maatte være det dobbelt, hvor der som ved aditi særligt reflekteredes paa det evigt ny, evigt ydende Naturliv. Ikke mindre selvskrevet var det, at man saa ofte det skulde fremhæves, at en Gud i særlig Grad udtrykte, raadede over eller meddelte dette evigt unge Liv, at man saa kaldte ham, ikke blot den aditiske, en aditi, men ligefrem aditis Søn, endnu den Dag i Dag gøre vi jo paa lignende Maade alle mulige Begreber til Mødre og tale om Tankens Sønner, Videnskabens Sønner, Arbejdets Sønner etc., og det er let forstaaeligt, at der tidligt dannede sig en Gruppe store over Menneske- og Naturliv herskende Guder, som fremfor andre bare Hæders-

og Kendingsnavnene de ret aditiske og aditis Sønner (efter indisk Sprogbrug kan āditya tilmed betyde bægge Dele). Det der her kommer an paa er, at det er selve Begrebet, der er moderligt, at det længe før det blev Gudinde, ja blot blev personificeret, uvilkaarligt var og kaldtes Moder, Livets Moder, Solens Moder, Varunas Moder, altsaa netop Moder til de højeste Guder, — og det var det ene Punkt. (Afgørende Sidestykke hertil under „Paralleler"). Sæt saa, at Tiderne skiftede, at Tanken slog ind paa nye Baner, at man begyndte at søge den rette Livets Kilde i Offeret og den Ofrende — som vi saa det ved Agni og Soma — og altsaa maatte sky enhver Forestilling om, at Naturen skulde have sit Liv i sig selv, — hvad saa? Ja hvis Bevægelsen, som alt tyder paa, foregik langsomt og organisk, behøvede det ikke at komme til nogen bevidst Strid mod eller om Begrebets gamle Indhold, man vilde ganske simpelt tabe Interessen for Begrebets Naturside, man vilde mindre og mindre se ad den Kant, de altfor klare Formler vilde gaa af Brug og glemmes, andre vilde blive let omdannede og atter andre bevarede, men forstaaede paa en ny Maade. Et Ord som aditi maatte møde for tit i de gamle Sange og fremfor alt have for hellig og religiøs en Klang, til at det kunde tabes. Hvis dets Naturside nu havde været den eneste Bestemmelse ved det, vilde man kommet i en slem Forlegenhed, saa maatte man søgt at skyde et helt nyt Indhold ind for at motivere den religiøse Vægt, Ordet nu engang havde, men nu gik alt af sig selv. Jo mere Naturindholdet gled bort for Bevidstheden, desto mere Plads blev der for den moderlige Side, den bredte sig mere og mere, til den stod ene tilbage, til Begrebet aditi var Moder Aditi, til Gudinden stod der, de store Guders Moder, men blot Gudemoder, blot Eponym. Jeg tror ikke, jeg behøver at spilde et Ord mere herpaa. Nu kan man, om man vil, kalde dette en blot Formodning og efter Teksternes Natur kan der ikke her føres noget

tvingende Bevis, men man vil se, at min Opfattelse usøgt og næsten umiddelbart fremgaar af Teksterne selv og som enhver Hypotese henter den sin Berettigelse fra dens Evne til at forklare Kendsgerningerne. Jeg veed ikke, hvor man vil finde en naturligere og jævnere Forklaring, og som vel at mærke uden mindste Tvang og Efterhjælp i samme Aandedræt forklarer de to Ting, at Begrebet blev Gudinde, og at denne Bliven Gudinde var et Fald og ikke en Vækst.

Mod min Opfattelse af de enkelte Steder, her ere anførte, kan der rejses mange Tvivl. Hvor den ene Forsker mener, at aditi er et Tilnavn for den oftest mandlige Gud, der omtales, mener en anden, at det er Gudinden, og en tredje, at det betyder Uendelighed, Frihed etc., og flere af disse Steder ere saa ubestemte, at det til syvende og sidst beror paa et Skøn, hvad man vil vælge. I det Hele haaber jeg min Fremstilling maa tale for sig selv. Naar jeg i I, 136, 3 som den første mener at aditi betegner Morgenrøden, der jo efter sin Natur er aditisk og i I, 123, 5 kaldes „Varunas Søster“, støtter jeg mig paa, at Mitra, Varuna ellers aldrig sættes i et saadant Forhold til Moderen, medens de som alle andre Guder tit nok siges at komme til Morgenofret (se ogsaa Strofe 2: panthā ṛtasya sam ayansta raṣmibhiḥ etc.). I VII, 60, 1 synes Sammenhængen mig umiddelbart at kræve, at adite her viser tilbage paa Sūrya: „naar du, o Sol, siger Mitra, Varuna Sandheden, maatte vi da, o du der er en aditi, en aryaman, være kære for Guderne og for dig.“ Ellers kunde der dog næppe staaet tava (i første Halvvers fristes man til at læse: bravo no'nāgān — bravo'nāgāḥ vilde være en højst naturlig Fejlskrift).

Vil man derimod angribe selve Grupperingen af Tekststederne, vil man f. Eks. lægge Vægt paa, at der dog siges mange pæne og hæderlige Ting om Gudemoderen, vil man knytte de Steder, hvor Gudinden sammen med

andre Guder bedes om at tilgive Synd, til Formlen „gør os uskyldige for aditi,“ eller sige at i denne Formel betyder aditi Gudinden eller Ordet er Hankøn og betegner Varuna etc., vil man med eet Ord ad de mange Veje, her ere mulige, søge at udjævne Forskellen mellem det, jeg har kaldet Begrebet og Gudinden, saa tror jeg man vil støde paa uovervindelige Vanskeligheder. Intet Menneske kan nægte, at det er muligt, at aditi i Formlen „gør os uskyldige for aditi“ kan betyde Gudinden eller Jorden eller Lyset eller Varuna eller meget, meget andet, og her kunde man stride i det uendelige, men gaa vi udenfor Stedet, saa møde Hindringerne. „Lad os være aditier,“ kan dog ikke betyde: lad os være Jorden eller Lyset, lad os være Gudinde Aditier eller Varunaer, Morgenrøden kan dog næppe siges at være Jordens eller Lysets Ansigt etc. Jeg nægter ikke, at jeg med Forsæt og Vilje har gjort Modsætningen mellem Begrebet og Gudinden saa skarp som muligt; ved at gaa ud fra Steder som VIII, 67, 10—12, 14 og 18, VII, 60, 1 var det meget let tilsyneladende at udjævne den, ja give det et Skin af, at Begrebet aditi stadigt var levende i Gudemoderen, men jeg ser ikke bedre end at Forsøget maatte briste ved Gennemførelsen. Om man vil gaa ind paa min Forklaring af Modsætningen, det er en Sag for sig, men selve Kendsgerningen, at vi i et Faatal af Steder i aditi møde et Udtryk for Naturens evigt unge Liv, dens Fornyelsesevne, medens denne Tanke er fuldstændigt forsvundet i det store Tal af Steder, hvor Gudemoderen nævnes, det kan man næppe komme bort fra. Og det haaber jeg skal blive denne lille Afhandlings Fortjeneste, at den een Gang for alle har gjort denne Modsætning klar. Det er den eneste Hank, dette vanskelige Stof byder os, det er kun ved at fastholde og ved at løse denne Modsigelse, vi kunne naa til at skrive Aditis Historie.

At der i det Hele er bevaret Udtryk for Begrebet

Aditi, efter at dets Betydning var tabt, kan jo ikke forundre nogen. Særligt naar en religiøs Formel har faaet bestemt liturgisk Anvendelse, vil det at dens oprindelige Betydning er glemt ikke hindre, at den bruges gennem Aarhundreder, og man husker det var i I, 24, i en Forbøn for en Syg, vi fandt Hovedstedet for den afgørende Formel: „uskyldig for Aditi". Desuden tilhører Begrebet Aditi jo efter sit hele Indhold Naturdyrkelsens sidste og højeste Trin, og kan altsaa gerne have faaet levende Udtryk indenfor Vedatiden; det er jo netop det egne og enestaaende ved Rig-Veda, at Løven her græsser ved Lammets Side, at den viser os paa een Gang den udløbende Naturdyrkelse og den begyndende og næsten gennemførte Sjæledyrkelse, om end selvfølgeligt i en af den sidste redigeret Form. Hvorledes de senere Digtere, for hvem aditi ene var Gudinden, have affundet sig med de Steder, hvor Begrebet træder klarest frem, er det ikke altid muligt at sige. Men vi behøve jo ikke at tro, at de have været mere nøjeregnende end de senere indiske Fortolkere eller de ædrueligste af de nyere Forskere som Muir f. Eks. De kan meget vel have sagt: her betyder aditi „uden alle Mangler", „uovervindelig" (adīnā, akhaṇḍanīyā (saaledes Yāska og Sāyaṇa altsaa dog lidt nærmere ved Begrebets Kerne) og her Gudemoderen, her synes denne Gudemoder at være Jorden, og her synes hun ikke at være det, og saa have ladet disse skiftende Opfattelser staa uformidlede ved Siden af hverandre. Dog have vi i hvert Fald eet tydeligt Spor af deres Refleksion over Emnet; at Guder som Varuna og Agni skulde gøre den Bedende uskyldige for Aditi, for den blotte Gudemoder, det har været dem for paafaldende; derfor finde vi etsteds (X, 12, 8) Formlen vendt om til den nu saa langt naturligere „i hvilken hemmelig Tanke Guderne mødes, det vide vi ikke, men gid Mitra, Aditi og Savitar dér maatte sige os uskyldige for Varuna," medens vi møde adskillige Mellemformer

II, 27, 14: „hvad Synd vi end have begaaet, o Aditi, Mitra og Varuna, bære I over dermed,“ og VII, 93, 7 hvor Agni bedes om at hidkalde Mitra, Varuna og Indra og sammen med dem og Aryaman og Aditi løse den Ofrende af Synd; herhen tør vi vel ogsaa henføre VII, 34, 1 i Atharva-Veda, hvor der meget nemt indskydes et lille te foran aditaye: „lad os, o Agni, være uskyldige for dig, du der er en Aditi.“ Dette er en ganske naturlig, næsten uvilkaarlig Omdigtning, der ikke hindrer, at den gamle Formel kunde lyde med ind, hvor den havde Hævd eller Liturgien krævede det. Endnu mindre kan det undre os, at den rent adjektiviske Betydning af Ordet aditi: evigt ung, evigt ydende længe vedblev at være klar, efterat Navneordet ene betød Gudemoderen, og kun langsomt gik af Brug, fordi det Motiv, der havde skabt Ordet, forsvandt — det hører jo til Sprogenes aabenbare Mysterier til enhver Tid og i hvert Land, at samme Lyd kan have to eller flere vidt forskellige Betydninger, uden at det generer. Da Ordet kun lever i Sætningen og intet er udenfor den Sammenhæng, hvori det lyder, behøver den Talende jo tilmed aldrig at blive sig Betydningsforskellen bevidst; man kan jo f. Eks. tænke paa vor religiøse og verdslige Brug af Ordet Frelser.

Sammenligner man det nys citerede X, 12, 8, hvor Aditi som een mellem andre og vigtigere Guder, skal hjælpe med til at gøre den Bedende uskyldig for Varuna, med den gamle Formel: Varuna, Agni gør os uskyldige for aditi, saa falder det umiddelbart i Øje, at Aditi i X, 12, 8 ikke er blevet personificeret efter Ordets oprindelige Indhold, hvorved Gudinden vilde have beholdt sin centrale Stilling, men efter en blot Sidebestemmelse, saa hun engang for alle har mistet sin gamle Højhed. Endnu dybere se vi Navnet synke paa visse Steder i Atharva-Veda. Her hedder det VI, 81, 3: „det Armbaand Aditi bar, ønskende at faa Børn, det har Tvashtar nu bundet om

hende (Offergiversken) at hun skal føde en Søn." I XI, 1, 1 koger Aditi af Begær efter Børn et Brahmaudana, og her er det ligeledes en Offergiverske, en børnekær Kvinde, der er Tale om (Strofe 3 og 11). Endelig siges der i VI, 68, 1—2, at Savitar kommer med Barberkniven og Vindguden med varmt Vand, medens Aditi skal rage Skæget. Her maa man nu hverken søge „Mystik" eller „en Idealisering af Kvinden" eller noget som helst, der ligner en Myte. Jeg kommer oftere til at berøre slige tilsyneladende Myter, og skal her dvæle et Øjeblik derved. Signeformularer grassere til alle Tider, i alle Lande. Enten søge de at imponere ved det absolut uforstaaelige, saaledes naar man kan vinde Genkærlighed ved Formlen: „Orson, Morson, Dorson", eller opnaa andre Herligheder ved Abracadabra eller „abia, obia, sabia" o. s. v. Eller ogsaa, og det oftest, søge de at vinde Autoritet ved en mytisk, heroisk Indklædning. Har en Hest forvredet en Fod og den kloge Mand læser over den sit: „Jeg signer Sener i Sener — Aarer i Aarer — Kød i Kød — Blod i Blod," saa var det jo muligt, Bonden kunde spørge sig selv, om *det* ogsaa kunde hjælpe, men naar det til Indledning hedder: Odin og Balder vare ude at ride, da forvred Balders Hest sin Fod, men Odin lægede den ved at sige: Sener i Sener etc., — saa er det jo klart, at det maa hjælpe[1]). Og disse Indklædninger har ikke noget som helst andet Motiv end at give den følgende Formel Vægt; selv hvor der, som det ved Aditis Offerkogen i Taittirīya Saṃhitā og Brāhmaṇa (VI, 5, 6, 1; I, 1, 9, 10)

[1]) Kun for at vise, at jeg ikke her kæmper mod Skygger, beder jeg Læseren efterse Rydbergs „*Undersökningar*" S. 218—20 og 213; her underkastes netop denne Formel om Odins og Balders Ridt en højtidelig ur-indogermansk Undersøgelse og benyttes saa som et af Beviserne for, at Balder fortrinsvist var Rytter, hvilket igen skal bestyrke, at han og hans Broder ere identiske med Rig-Vedas „hestestyrende" Asviner, — taarnhøje Bygninger, opførte paa Grundstene, svigtende som Sæbebobler.

virkeligt sker, spindes videre Nonsens ud derfra, kan det ikke give Indklædningen mindste mytisk Betydning. Balders Ridt, Aditis Armbaand siger ikke mere end det hos os tusind Gange gentagne, at Kristus og St. Peder eller den hellige Jomfru gik over Land, eller at Gabriel lo ad Jomfru Maria, da hun gik om med den lille Jesus — denne Gang for at motivere en Formel, der kan binde Tyve. Vi kende kun sligt fra lyssky Signeformularer, men i Oldtiden var der selvfølgeligt talrige mer eller mindre officielle Ofre og Tempelceremonier for al Slags daglig Nød, særligt mange, som vi veed fra Grækenland og Rom, for ufrugtbare Hustruer, og ogsaa disse Ceremonier har krævet og faaet deres mytiske Indklædning og Forklaring, som vi atter i rigt Maal veed det fra den klassiske Oldtids Tempelsagn. Atharva-Veda VI, 81, 3 lærer os kun, at man i Indien ved en eller anden Ceremoni har givet den ufrugtbare Hustru eller den, der skal til at føde [1]), et Armbaand paa. Dette skulde nu ikke virke stort, men naar det sagdes: „dette Armbaand bar Aditi, da hun vilde have Børn, og det var selve Gudekunstneren Tvashtar, der satte det paa," saa maatte den lille Hindudame, hvis hun havde nogen som helst Fantasi, jo føle sig som en Aditi, drømme om Aditis syv Sønner, drømme om at hun selv kunde faa syv Sønner, der maaske vilde blive endnu berømtere end selve Adityaerne, og saa hjalp det maaske — hvem veed? At Aditi benyttes her, viser os hende kun igen som den store Gudemoder; hvorfor hun netop skal barbere er mindre klart, men det kan være os nok, at ogsaa dette

[1]) Versets aabenbare oprindelige Mening synes at være den ufrugtbare Hustru, men i Strofe 2 synes vi at have den fødende, og bægge Dele lod sig jo meget vel forene. Saaledes viser i VI, 68, 1—2 Udtrykkene kshura, smasru afgjort hen paa Barbering, medens Formlen som man ser af Gṛhya-Sūtraerne tillige med lette Forandringer anvendtes ved den første sakramentale Haarklipning, naar Barnet var tre Aar gammelt, (saaledes Āsvalāyana I, 17, 1 og 6—7, andre anderledes).

aabenbart kun sker i rent dekorativt Øjemed[1]). Vi staa jo her ved det absolut vilkaarliges Grænse, og Videnskaben kan ikke her have anden Opgave end at belyse Motivet, bestemme Kategorien og sige: dette er Nonsens. Men en trist Skæbne er det for Aditi først at være det levende Udtryk for Naturens evigt friske Liv og saa synke ned til at blive det typiske Forbillede for enhver lille Madam, som havde Lyst til at faa sig et Barn. Det skulde jeg mene, man har Ret til at kalde et Fald.

Endnu have vi en Række Tekststeder tilbage som ret indtrængende belyse og bestyrke den her skildrede Overgang fra Begreb til Gudinde, nemlig de der omtale

---

[1]) Det er naturligt, at man i slige Indklædninger benytter en Gud, saaledes som han staar for Folkets Bevidsthed, i en Situation, med en Karakter, som Folket kendes ved, og Gudemoderen Aditi var selvskrevet til at figurere ved Ægteskab og Fødslen etc., men derfor tør vi paa ingen Maade slutte: siden Aditi barberer, maa der have været en eller anden Myte, der gav Anledning dertil. Vi tør det ikke, fordi vi her ere udenfor al Logik. I vore Trylleformler optræder Jesus og Jomfru Maria oftest nogenlunde evangelisk, om man saa tør sige, men gælder det om at hellige et Middel til at døve Sværd, saa hedder det uden videre:

Jesus red i Herrefærd,
Han lærte dem at døve Sværd!

Maa der nu maaske have været et tabt Evangelium, som fortalte, hvorledes Kristus bandt Sværd ved Lænd og drog paa Eventyr? Nej, men man skulde have noget Guddommeligt til at barbere og noget til at døve Sværd, og saa tog man i en snever Vending, hvad der var for Haanden; baade Aditi og Jesus vare gode at dekorere med og dermed Punktum. At Jesus i denne Formel kan være traadt i Stedet f. Eks. for Odin (flere lignende se forøvrigt temmelig nylavede ud) vedrører jo ikke Sagens Kerne, at hans Navn er benyttet saaledes af Kristne, for Kristne, i kristelig Tid.

Aditi som Offeret.

At Aditi de fleste Steder, hvor hun nævnes, spiller en helt underordnet Rolle som en blot Eponym, det var for tydeligt til, at det kunde overses. Det kan da ikke undre, at netop fremragende Forskere som Whitney og Darmesteter har ment, at hermed var hendes Oprindelse givet, hendes Væsen udtømt, og alt hvad der siges om hende forklaret. Darmesteter former det med sin sædvanlige knappe Klarhed: „Aditya er et Adjektiv, dannet af det abstrakte Hovedord aditi, „det Uendelige", medens man kun har sluttet sig til en Gudinde Aditi, fordi man havde disse Guder, Adityaerne. Moderen er født efter sine Sønner [1])." Men altsaa, kunde man sige, behøve vi jo slet ikke at gruble over Overgangen fra Begreb til Gudinde eller tale om, at Forbindelsen mellem dem for disse Digtere var gaaet tabt, thi den har jo aldrig været til! De har fejret det abstrakte Begreb i ret stærke Udtryk, det er een Sag, og de har fra Navnet, Adityaerne, sluttet sig til en Moder Aditi, det er en anden, og de to Ting har aldrig haft noget med hinanden at gøre. Vor Skarpsindighed kan slaa sig til Ro, thi her er slet ingen Knude at løse.

Jeg tør vel tro, at mit Foregaaende er tilstrækkeligt til at afvise denne Indvending? Aditi er ikke et ligegyldigt abstrakt Begreb, men en religiøs, og det centralt religiøs Forestilling, som tilmed staar lige paa Springet til fra Anskuelse at blive Person, og et saadant Guddommeligt, som attraas af fuldt Hjerte, som fængsler Tanken i Sygdom og Nød og som selv Adityaerne bøje sig for, en saadan næsten Gud Aditi kan ikke samtidigt ved Siden af sig have en Gudinde Aditi, der er en blot lille Navne-

---

[1]) **Darmesteter:** *Ormazd et Ahriman*, S. 58 med Anm. 2.

mor. Det er umuligt. Vi kunne, selv ved det tilfældigste, selv nok saa lavt et Emne spøgende sige: det og det blev os „en Frelser i Nøden“, uden her at knytte nogen som helst religiøs Biforestilling til Ordet, men vi kunde ikke paa een Gang lade to vidt forskellige religiøse Personer eller Begreber bære Navnet Frelseren, det er umuligt. Her er en Knude at løse, og ved paa den antydede Maade at gaa uden om den, knytter man blot en ny. Thi vel at mærke, er Aditi fra først af kun en Eponym, saa er hun end ikke i Stand til at forklare sig selv, til at gøre de Steder forstaaelige, hvor hun optræder som blot Eponym. Hvad er det vel, vi hører om Dan og Angul og Nor og Hørd i Hørdeland og Hød i Hadeland og alle disse blotte Navneværsener? Naar de ere nævnede, naar de med deres opdigtede Navn har forklaret det faktiske Navn, man ønskede forklaret, saa har de tilfredsstillet den halvt videnskabelige, sprogligt historiske Interesse, der skabte dem, og dermed er deres Liv ude. Og hvis Aditi fra først af og ene var blevet til for at forklare Navnet Adityaerne, saa vilde hun haft samme Skæbne. Hvor i al Verden skulde hun saa have drevet det til, at der blev ofret til hende, hvor skulde hun være kommet ind i Liturgien og have faaet fast Plads i de hellige Sange? Hvad Rolle spiller vel de blotte Navnehustruer som Indrāṇī og Aṣvini? Det er sandt, at de rundeligt hundrede Steder, hvor Gudemoderen nævnes, ere tomme, at Digterne næppe veed andet om hende, end at hun er Moder, men selve det, at hun optræder saa ofte, at Digterne atter og atter søge at motivere hendes Optræden og sige om hende det bedste de veed, det viser os, at et rigere Indhold engang har baaret hende oppe og givet Navnet den hellige religiøse Klang, som vedblev at kalde det frem for de Troendes Bevidsthed. Nu er det som et mat Ekko Ordet Aditi toner hen gennem disse Vedastrofer, men uvilkaarligt maa vi dog spørge: hvor er det Stærke, som engang har slaaet

til Lyd, saa at det kunde vække et saadant Ekko gennem en hel Tidsalders Sange? Og jeg finder Ekkoet saa stærkt, at Begrebet aditi kun, naar det opfattes saa afgjort religiøst som det ovenfor er sket, afgiver tilstrækkelig Forklaringsgrund.

Ved saa vanskeligt et Emne er Sandsynligheden altid for, at man svinger af i urette Tid og løber ad vilde Stier, det er derfor saare heldigt, at den sidste større Gruppe Tekster, Offerstederne, dog tillader os at gøre en lille Prøve paa, om vort Regnestykke virkeligt slaar til. Lad os først lægge selve Teksterne frem og saa gøre Prøven.

Stederne falde i to Rækker, idet Ordet Aditi anvendes saa vel om de vigtigste Offerguder som om Ofret selv. I første Række har vi særligt med Agni at gøre. VIII, 19, 14: „den der med Brændsel nærer aditien, han bliver lykkelig;“ IV, 1, 20: „Agni er alle Guders aditi;“ VII, 9, 3; „en Vis, som ingen kan bedaare, en skinnende aditi, lyser Agni i Morgengryet;“ I, 94, 15: „(som dine Venner, o Agni, tage vi aldrig Skade), lad os, o aditi, høre til dem, hvem du giver Uskyldighed.“ Her kan Ordet kun betegne Agni; i sin skarpsindige Kommentar til X, 11 [1]) vil Pischel forstaa aditi i Strofe 1 om Varuna og i 2 om Gudinden, men saa indlysende den der givne Forklaring af yathā dhīyā end synes mig at være, forhindrer det jo paa ingen Maade, at Agni her som oftere uden noget yathā kan kaldes en Varuna, og at de Sætninger, hvormed første og anden Strofe slutter, skulde udsiges om nogen anden end Agni, er det mytologisk umuligt at gaa ind paa. Jeg oversætter Strofe 1: „Tyren malkede (ɔ: udgød [2])) sin Mælk for Tyren (Agnityren for Præstetyren, altsaa Agni blev gnedet frem), han Aditis Søn, som ingen kan

[1]) Pischel-Geldner I, 183–189.
[2]) Se Pischels slaaende Henvisning til IX, 42, 4.

bedrage, han en Varuna veed alt, selv Offerværd udføre han efter sin Visdom Offeret til rigtig Offertid. 2: (se Anm. [3]) S. 214) han værge vort Sind mod al Forstyrrelse; han aditien sætte os i det Ønskedes Midte (opfylde alle vore Ønsker ved at fuldbyrde Offeret), han vor ældste Broder er jo den første, der melder det" (ved sit Lys melder Guderne at Offeret er rede). Da det yderligere Strofe 3—6 hedder: naar vi gnide Agni frem og lade ham lyse som Hotar, da blusser ogsaa Morgenrøden op, da bringer Falken Soma fra Himlen og Andagten fødes; saa lad dig da avle af Gnidetræerne, du længes jo selv efter at synge og ofre etc., saa bevæge vi os jo i lutter velbekendte Agnivendinger og behøve ikke at ty til saa dristige Formodninger som at den ældste Broder i Strofe 2 skulde være Varuna, der kaldte Agni hid. I, 152, 6 træffe vi en aditi, som den Ofrende skal vinde ved sin Bøn for at faa Frelse[1]), og det er efter hele Sammenhængen i hvert Fald ikke Gudinden men naturligst Agni. Ogsaa i X, 64, 13 er Agni vel den aditi der skal gøre det klart, at de jordiske og himmelske Præster (Lynguderne) ere Brødre, naar de mødes paa Offerstedet (saa at Regnen falder), og sammesteds Strofe 5 er den aditi, der indbyder Mitra Varuna, snarere Agni end Gudinden, men derom senere. X, 92, 14 er „disse frygtløse Stammers Hersker, den uangribelige aditi, Nattens unge Herre" rimeligvis Agni; Digtet (en Algudehymne) begynder og slutter med Agni og kalder ham ogsaa i første Strofe „Stammernes Herre, Nattens Gæst". Naar i V, 31, 5 Tyrene (Præsterne) og Pressestenene med aditien synge for Tyren (Indra)," saa forbyder Konteksten os ligefrem at tænke paa Gudinden, og aditien her kan ikke godt være andet end Agni, medens Sammenhængen (Strofe 13 og 15) viser, at den aditi, der i VIII, 12, 14 avler Hymne for Indra (trods VII, 38, 4)

---

[1]) Se Pischel I, 297.

kun kan være Præsten. Dette er det eneste Sted, hvor den ofrende Præst kaldes aditi, og det hører for saa vidt til anden Række. Det var Agni, der altsaa elleve Gange[1]) kaldes aditi. I det tidligere oversatte Sted om Soma VIII, 48, 2: „ind, ind du kom, livsgivende du være" er det Ordet aditi, jeg har oversat ved livsgivende, ellers er det kun i det sene Digt VI, 75, at „aditien Soma" i 12te og „aditien Brahmaṇaspati" i 17de Strofe bedes om at beskytte i Slaget, naar Pilene flyve. Mellem bægge Rækker svæver I, 105, 16, hvor en Vej, der efter Strofe 13—14 synes at være Agnis Vej til Guderne med Offergaven, kaldes „den adityiske Vej", udenfor falder derimod II, 1, 11, hvor Agni som tidligere omtalt, efter at være sat lig alle Guder, nu sættes lig alle Gudinder, deriblandt Aditi; det er et betegnende Træk for Agni, men Aditi uvedkommende.

I anden Række har vi I, 162, 22, hvor der om den ofrede Hest siges: „Hesten skaffe os Rigdom, aditien skaffe os Uskyldighed, Hesten vinde os Herredømme," — sammen med det nysnævnte Sted VIII, 12, 14 om Præsten, de eneste Gange hvor ofrende Præst og ofret Gave direkte kaldes aditiske, ellers knyttes Ordet aditi kun til Ofret gennem en Omskrivning. Oftest kaldes det Aditis Skød. Naar det IX, 26, 1 hedder „med Finger og Hymne rense Præsterne Somaen i Aditis Skød," og naar Fingrene („de ti Søstre") i IX, 71, 5 gøre det samme, saa er Betydningen „paa Offerstedet", „her ved Ofret" jo utvivlsom, og dette lærer os at forstaa det højst forskruede og uskønne Billede i IX, 74, 5: „Soma lægger det Foster i Aditis Skød, hvorved vi faa Børn og Afkom," altsaa gør Ofret frugtbringende, saa at vi faa Afkom. Kun saaledes bliver Billedet, vel ikke tiltalende, men tydeligt, og Kommentarer som Ludwigs (Fosteret er „det Forplantelsens Princip,

[1]) For tolvte Gang maaske i X, 64, 5; se nedenfor.

som giver hele Verden Liv, og altsaa ogsaa kommer Mennesket til Gode" (V, S. 362)) og Bergaignes lignende (III, S. 96 Anmærkningen med dens Tekst) synes mig noksom at vise, at ingen anden Forklaring er mulig. Umiddelbart forstaaelig er igen X, 70, 7: „Pressestenen er rejst, Agni er tændt, kære Magter i Aditis Skød," og da Offerstedet, som vi veed, ogsaa omskrives ved Himlen, behøve vi heller ikke at vige tilbage for det mystiske X, 5, 7: „Ikkeværen og Væren i den højeste Himmel, i Dakshas Fødsel i Aditis Skød." Som Versets Slutning viser siger det kun: „Liv og Død udgaar jo her (fra Offeret) fra det himmelske Sted, fra Aditis Skød, hvor Agni fødes, thi han, vor Agni, *er* jo Verdensordenens Førstefødte, Tyr og Malkeko (Skaber og Giver) fra Arildstid af." Til disse fem slutter sig utvunget det sjette og sidste Sted VII, 88, 7 (de meget frit konstruerede Participier forbyde en ordret Oversættelse, men Meningen er fuldstændig klar): „ja lad os bo sikkert i disse Boliger, fra os løse Varuna sin Snare, vinde vi Hjælpen fra Aditis Skød," det er: lad vore Ofre lykkes, saa vi leve sikre, uskyldige for Varuna (ud fra Aditis Skød som i det ovenfor anførte „ud fra Guders og Menneskers Stald"). Og som dette er Slutningsordet i denne Varuna-Hymne, slutter den umiddelbart foregaaende VII, 87, 7 med det nøje tilsvarende: „lad os være uskyldige for Varuna, vi der (tjenende eller stadigt? (anu)) fremme Aditis Love," det er passe vor Offergerning. Her synes det dog nødvendigt at forstaa Aditis Lov (vrata) som Aditis Skød, og vil nogen tvivle, saa er i niende Bog Udtrykket: „den der fuldbyrder Aditis Lov (ṛta)" to Gange brugt som Omskrivning for den Ofrende, og støttes end yderligere ved det usammensatte og utvetydige: „den der fuldbyrder Offerloven." Naar det I, 188, 2 hedder: „for den der fuldbyrder Offerloven (ṛtam yate), for ham bringer Offeret tusinddobbelt Rigdom," i I, 41, 4 „banet er Vejen for den, der fuldbyrder

Offerloven (ṛtam yate), for Offergiveren (dāṣushe)," og vi saa i IX, 74, 3 og 69, 3 møde Udtrykkene „vide Græsgange for den, der fuldbyrder Aditis Lov" (aditer ṛtam yate), „Soma renser sig for den, der fuldbyrder Aditis Lov (aditer ṛtam yate)," saa tør vi dog vel sige, at det at fuldbyrde Aditis Lov er at ofre fuldt og rigeligt, som det sig bør, saa det nu staar fast, at Aditis Lov og Aditis Skød ere Udtryk for Offeret. At man i IX, 69, 3 konstruerer aditer til naptīr [1]) og oversætter Aditis Datter eller Døtre, at Ludwig i disse „Uendelighedens Døtre" mener at finde „Verdenshjørnerne", at Bergaigne her hæver sig til sin mest svimlende Flugt, til den mytologiske „Datter, der er parallel med Moderen," „dette Moderbegreb, der vel ligesom Begrebet „Faderen" ogsaa omfatter Himlen, ja Universet, men dog ligesom Faderen i Sønnen netop i denne tredobbelt naturalistisk og liturgisk begrundede Datter har sin anden naturalistiske Basis" (Bergaigne III, S. 94[2])) — alt dette kan dog ikke komme i Betragtning her, hvor Sagforholdet er saa klart. Hvor fristende disse Uendelighedens Døtre end ere for Tanke og Stil, vi nødes

---

[1]) Dette naptīr er vanskeligt; man kan tage det for Nom. Sg. og sammenstille srathnīte naptīr med naptyor hitaḥ i IX, 9, 1 (smlgn. Ath. V. VII, 82, 6), man kan tage det for en rigtignok ret uregelmæssig Acc. Pl. og sammenstille det med IX, 68, 2 upāruhaḥ srathayan, og man kan i vadhūyuḥ srathnīte naptīḥ søge et Udtryk, analogt med den følgende Strofes Tyre-Kobilleder. men intet af dette er videre tilfredsstillende. Indtil en Pischel eller Geldner løse Vanskeligheden, kan det være os nok, at denne rent sproglige Dunkelhed lader Indholdet klart, at disse Strofer utvetydigt kun sige: til Gavn og Glæde for den Ofrende renser Soma sig og blander sig med Mælk og Vand.

[2]) Man tror maaske jeg overdriver, men dette er et kun lidt sammentrængt Citat og en kun altfor typisk Prøve paa Bergaignes Tankegang og Stil, paa den Energi, hvormed han sætter den vediske Mytologi i System og blandt andet paatvinger den en Række abstrakte Grundbegreber, »Faderen«, »Sønnen« etc., som de gamle Rishier aldrig have drømt om.

dog til at blive ved det nøgterne: Soma renser sig for den Ofrende. Saa have vi kun eet Sted tilbage, det interessante X, 110, 4: „Offerhalmen (hvor Guderne skal sidde) breder sig for Guderne, kær for aditi," hvorom straks nedenfor.

Stemmer nu dette med den her givne Opfattelse af Begrebet og Gudinden? Ja lad os først et Øjeblik besinde os paa, hvad Bekræftelse vi her kunde vente. Er det gaaet til som her antydet, har det gamle religiøse Naturbegreb, aditi, langsomt mistet sin Betydning, har det afgivet sin Hellighed til Navnemoderen og sit Tankeindhold til Offerdyrkelsen, og er dette sket i jævn organisk Udvikling, saa mangler her alle Betingelserne for en direkte Polemik. Her mangler det afgjorte bevidste Brud og her mangler et Organ for det Gamle, hvorigennem det kunde forsvare sig. Det nye Syn arbejdede sig jo netop frem hos den Stand, hvem Gudstjenestens Udøvelse var betroet, som havde Dogme og Liturgi i sit Værge, som ene formaaede at magte slige Tanker og som med hvert Slægtled mere og mere blev det eneste Organ for Folkets hele aandelige Liv. Vi tør da ikke vente at finde det sagt med rene Ord: „Nej, Naturen har ikke sit Liv i sig selv, men Offeret er den sande aditi." Det vi tør vente er, at man paa Overgangstrinnene, hvor Naturbegrebet endnu havde en Rest af sin Højhed tilbage, at man der har følt dets Anvendelighed paa Offeret, har villet smykke Offerguderne ogsaa med denne Del af det Gamles Glorie og lejlighedsvist har benyttet de gamle Formler, har overført den vante Forbindelse mellem aditi og Sikkerhed og Uskyldighed paa Offeret — og det er just det vi finde. Dog lad os for Alvor gøre Prøven og se, hvorledes de andre Opfattelser af Aditi stemme med Offerstederne.

Det er umiddelbart indlysende, at man fra den oprindelige Navnemoder hverken kan forklare Ordets Anvendelse paa Offerguderne eller paa Offeret. Der kan

ikke tænkes nogen menneskelig Grund til at man skulde kalde Agni en Gudinde Aditi, og mellem alle de talløse omskrivende Udtryk for Offeret findes ikke et eneste, der er sammensat med et Gudenavn, end sige at man skulde vælge en Ubetydelighed som Madam Aditi dertil, det var for ringe en Hæder. Derimod kunde det abstrakte Begreb, der ligger til Grund for Adityaerne, i hvert Fald med Rette anvendes paa den evige Agni, som hvor tit han end slukkes, luer paa ny med samme Styrke, og paa den evigt strømmende, evigt ydende Soma, men her møder den førnævnte Vanskelighed. Ere disse Guder efter deres Væsen aditiske, ja kaldes Agni i Rig-Veda tiere end alle andre Guder tilsammen en aditi, hvorfor regnes han da ikke med til Adityaerne? Hvorfor staar han saa afgjort uden for deres Gruppe? Selv den senere saa forrykte Ide at gøre Indra, Vasuernes Fører, til en Aditya er rigeligt forberedt i Rig-Veda, men der er ikke en Brahmanlærling i hele Vedatiden, som ikke vilde le os ud, hvis vi spurgte ham, om Agni var en Aditya. Men, kunde man sige, det ligger i, at Ordet først er blevet anvendt paa Agni senere, efter at det havde mistet sin religiøse Betydning og var blevet et ligegyldigt Appellativ, og dette er for Agni-Somas Vedkommende muligt, men for Offerets umuligt. Vi saa jo, at vel een Gang Præsten og een Gang en Offergave kaldtes aditiske, men Offeret selv aldrig. Her traf vi kun Omskrivningerne Aditis Skød, Aditis Lov, hvormed der, naar vi som vist fornuftigvis ikke tør tænke paa Gudinden, oprindeligt kun kan være ment det gamle, halvt personlige religiøse Begreb. Og saa taler dog Sandsynligheden for, at det ogsaa er dette, der er blevet anvendt paa Agni, og vi maa igen spørge: hvorfor er han da ikke en Aditya? Dernæst bliver det paa denne Maade uforstaaeligt, hvorfor man, som vi saa, saa ofte til aditien Agni og Offeret som Aditis Skød knyttede Ordet Uskyldighed, det var jo dog ligefrem at

tvinge Tanken hen paa det gamle religiøse Begreb, og det netop i det højeste Udtryk, hvori det synes at have levet. Lad os saa hellere prøve at sætte vor egen Opfattelse som Nøgle i denne trange Laas.

Rent i Forbigaaende bemærker jeg, at disse Offersteder ere en sand Skærsild for alle de halvt træffende Oversættelser af Ordet aditi som Uendelighed, Ubegrænsethed, Frihed etc.; her faa de for Alvor deres Vinger svedne. Naar det f. Eks. hed om Soma: Ind gik du, en aditi blive du (VIII, 48, 2), saa oversætter Ludwig „werden wirst du Unendlichkeit," og Bergaigne (III, S. 91) „deviens libre", men at en Drik ved at gaa ind i den Drikkende bliver uendelig eller fri, det gaar dog vistnok over al Forstand; derimod kan den Dag i Dag en Snaps ved at gaa ind i Drankeren styrke ham (efter hans egen Tro i det mindste), saa han føler sig som et nyt Menneske, ung og stærk paa ny, altsaa netop selve Kernen i vor Definition af aditi. Eller naar Bergaigne oversætter X, 110, 4: „Offerhalmen breder sig vidt, behagelig for Guderne for Friheden (det er for Friheden til at sætte sig der" (pour s'y asseoir à l'aise)), er det saa ikke næsten parodisk? Jeg frygter for, at en Oversættelse, der har gaaet et saadant Stød igennem, ikke er til at anvende mere.

For os er det lige saa selvforstaaeligt som velkomment, at Offergudernes og Offerets stigende Betydning har faaet ogsaa dette Udtryk: de eje og give det evigt sikre, evigt unge Liv, de ere aditier; det styrker paa een Gang vor Opfattelse af Begrebet og af Aarsagen til dets Fald. Og at dette virkeligt er Meningen med Ordets Offeranvendelse, synes mig tydeligt at fremgaa af de to prægnante Steder, IV, 1, 20 og X, 110, 4. Det er med Vægt, det i IV, 1, 20 siges om Agni: „for alle dem, til hvem man ofrer (for alle Guder) er han en aditi, for alle Mennesker er han en atithi (en Gæst);" vi have her endnu eet af de kendte Steder om Agni som en Ske i Gudernes Mund,

og det er — nøje svarende til det før kommenterede I, 127, 8 — et tilspidset Udtryk for dette, at den Gud der bor i Menneskenes Huse og tændes af Præsternes Hænder, at han ved at overbringe Offergaven giver samtlige Guder deres evige Ungdom. Og samme Tanke i X, 110, 4: „Offerhalmen breder sig vidt, kær for Guderne for det evige Livs Skyld“ [1]); her springer jo i Offerhandlingen Livets Kilde for dem, her tage de Plads for at spise, drikke og høre sig udødelige. Det er igen to udpræget blasfemiske Steder. Formelt kunde man som Bergaigne med Rette bemærker meget vel i X, 110, 4 oversætte „for Guderne og for Gudinden Aditi,“ det blev saa kun et nyt Eksempel paa det, jeg har kaldt den parentetiske Brug af Aditi („o Adityaer, o Aditi“ etc.), og hvis Stedet havde staaet i en Varuna eller blot en Algudehymne, ja hvis Adityaerne blot vare nævnede eller Sammenhængen dog havde tilladt at tænke paa dem, maatte vi holdt os til denne kendte Brug af Ordet. Men nu er X, 110 en Aprihymne og her, hvor Ofret er det eneste Emne, og Offerguder og Offertilbehør de eneste Motiver for Digterens Tanke, her synes kun den valgte Opfattelse at være tilstedelig, det vilde være en psykologisk Gaade, hvorledes Forfatteren her kunde faa Gudinden ind. Yderligere selvforstaaeligt og velkomment er det, at Ordene aditi og uskyldig (anāgas) ogsaa her gaa Haand i Haand. Naar aditierne Offerhesten og Agni bedes om at give Uskyldighed (I, 162, 22; I, 94, 15), naar det to Gange (VII, 87, 7; 88, 7) hedder, „lad os fra Aditis Skød faa den Hjælp, den Styrke, som gør os uskyldige for Varuna,“ saa er det jo kun et sidste Led i Omdannelsen af den gamle Formel „o Agni, o Varuna, gør os uskyldige for aditi,“ en Omdannelse, som vi allerede saa, man ad flere Veje havde søgt at

---

[1]) Saaledes ogsaa Ludwig: »schön den göttern zur unversertheit.«

gennemføre, og som man efter vor Opfattelse maatte komme ind paa. To Udtryk som IV, 12, 4: „i hvad vi end have syndet, gøre du, o Agni, os uskyldige for aditi“ og I, 94, 15: „giv os Uskyldighed, o Agni, du der er en aditi“ rumme jo hele denne Afhandling i kort Begreb. Og endnu knappere sammentrængt er den i de to Ord „aditien Brahmaṇaspati“ (VI, 75, 17): engang Udtrykket for Naturens evige Fornyelsesevne, nu Adjektiv til den personificerede Menneskebøn! Det er som et sluttet Epigram, den rette Underskrift for de to gaadefulde Ansigter, hvormed Rig-Vedas Janushoved ser hen paa os. Jeg kunde gennemføre dette endnu mere i det enkelte, men det er sikkert overflødigt. Hvis man engang har sat den rette Nøgle i Laasen, saa kan enhver jo dreje den om saa tit det skal være.

Dog fremhæver jeg endnu, at den her givne Opfattelse baade forklarer, at man har anvendt Ordet aditi paa Ofret og dets Guder, og at man er hørt op dermed, – i det Øjeblik Ordet havde mistet den sidste Rest af sin hellige Klang, var jo ethvert Motiv for Anvendelsen borte. Derfor er Bevægelsen en hendøende, som ikke afsætter noget nyt Skud, derfor blev den aldrig gennemført, saa Agni for Alvor blev en Aditya, og derfor ere saa faa af disse Steder bevarede, skønt den største Del af Bevægelsen dog maa falde indenfor Rig-Vedas egen Tid. Disse Steder tabte jo nemlig al Interesse, naar de enten blev halvt uforstaaelige som Aditis Skød etc., hvor de senere Digtere kun kunde tænke paa Gudinden, eller helt indifferente, som alle de andre, hvor Ordet nu kun havde en svagere og svagere rent appellativisk Betydning, livsgivende, levende. Ogsaa ad andre Veje kan man vel forklare, enten at Ordet blev brugt om Offeret, eller at man hørte op dermed, men det er ikke let at finde noget andet Middel, hvorved begge Dele blive saa selvfølgelige, og det ligesom med eet Slag og af samme Grund.

Er det nu den rette Nøgle her er brugt? Ja det lader der sig i Øjeblikket ikke sige noget sikkert om. Her er gjort et første Forsøg paa virkeligt at skrive Aditis Historie og som en Helhedsopfattelse, der lægger alle Stoffets Momenter klart frem, haaber jeg at denne Studie vil lette Arbejdet for mine Efterfølgere, som nu dog med eet Blik kan overse alle Vanskeligheder. Men har man en Billedflade, hvor forskellige Hænder med Aarhundreders Mellemrum i vidt forskellig Aand har gjort Udkast til samme Billede, har Tiden saa kun sparet nogle enkelte Træk, indtil en nyere Haand opfrisker dem og udfylder dem til et Hele, men efter sit og ikke efter de gamle Mestres Hoved, og skal man saa først aflæse og forstaa det Billede, man ser, for dernæst at udskille de enkelte, virkeligt gamle Træk, og fra dem slutte sig til, hvad der engang maa have staaet paa Fladen, ja saa har man, som her ved Aditi, for faa Støttepunkter, og kan kun drive det til en vis Grad af Sandsynlighed. Det er jo som sagt muligt i selve Hovestedet, „gør os uskyldige for Aditi," at indsætte helt andre Værdier end dem, jeg har troet at finde, om Gennemførelsen end altid vil blive vanskelig, og ved samtlige Steder vader man gennem et Dyb af mulige Misforstaaelser. Et tvingende Bevis for eller imod lader sig ikke føre ud fra Adititeksterne selv, men det vil sikkert komue og som altid komme fra den videre Sammenhæng. Hvis man alt som man mere og mere arbejder sig ind i Rig-Veda, finder nye og nye Tanker og Skikkelser, der ere i Slægt med Aditi, nye og nye Analogier til hendes Historie, saa kan det være, at den her givne Opfattelse kun vil blive berigtiget og anskueliggjort, men blive staaende i sine Hovedtræk. Kom man derimod til det Resultat, at Rig-Vedas Tanke drejer sig om en anden Akse end Natur- og Sjæledyrkelse, saa vilde dermed ogsaa denne Aditi falde. Afgørelsen ligger i Gudernes, eller om

man vil foretrække et mindre højtideligt Udtryk, i Docenters og Doktorers Knæ.

Aditi og Diti m. m. — Den senere Aditi.

Endnu er der en Efterslæt af Aditisteder tilbage. I Modsætning til Aditi har man dannet et Diti; det er dannet i Modsætning til *Begrebet* aditi, men paa hvilket Udviklingstrin og i hvad Aand, kan man ikke afgøre, de tre Steder, hvor det forekommer, sige for lidt. Med nogenlunde Ret tør man vel i V, 62, 8 oversætte: „Varuna Mitra se ud over evigt levende og timeligt“ (aditi og diti), i IV, 2, 11: „o Agni, giv os de timelige og evige Goder (diti og aditi) og frels[1]) os“ og i VII, 15, 12 maaske: „ogsaa det timeliges Gudinde (diti) giver fortræffelige Ting.“ Maaske, thi man forstaar ikke, hvad Diti har at gøre i denne Agnihymne; selv om man opløser VII, 15 i 5 selvstændige Sange, ere dog ogsaa Stroferne 10—12 rettede til Agni, og i Selskab med Savitar, Bhaga, som nævnes her, kunde man vente Aditi men ikke Diti. Der lod sig prøve forskellige Udveje (diti Adjektiv etc.), men det er næppe Umagen værd; hvad Stedet end siger, siger det i hvert Fald ikke stort. Tilbage staar saa kun X, 64, 5, som jeg hidtil har skudt til Side, fordi det kunde se ud som en Aditimyte: „o Aditi, ved Dakshas Fødsel indbyder du Fyrsterne Mitra Varuna.“ Hvad vil det nu sige? Har vi her en Episode i Gudindens huslige Liv, en lille Begivenhed ved en af hendes Barselsenge, som har beskæftiget de Troendes Fantasi? Næppe! Daksha er ikke blot som i det ene, før omtalte kosmogoniske Sted Aditis Fader og Aditis Søn, men oftere

---

[1]) Se Pischel-Geldner I, S. 298. Oversættelsen er ikke ganske sikker.

kaldes Guderne, særligt Mitra Varuna, Dakshas Sønner[1]) (VI, 50, 2; VII, 66, 2; VIII, 25, 5) og det er sikkert dette Forfatteren har for Øje. Ikke uden en vis Skarpsindighed vælger han mellem de talrige Omskrivninger paa Offer og Offergud to, der indgaa en tilsyneladende organisk Forbindelse med Indholdet, saa at det nøgterne: „ved Offeret („Dakshas Fødsel“ se ovenfor Kommentaren til X, 5, 7) indbyder Agni („Aditien“) Mitra Varuna,“ komme til at se ud, *som om Moderen Aditi indbød sine Sønner til deres Faders Fødsel.* Indenfor den snurrige vediske Kunststil var det at faa Sønnerne til at overvære deres Faders Fødsel jo et lille non plus ultra af Virtuositet, og røber et Skarpsind næsten lige saa stort som det, hvormed Ludwig her finder „en Antydning af den senere Lære om at Indvielsesceremonien forud for Somaofferet er en Genfødelse for den Ofrende.“ Leve Skarpsindigheden og leve lidt sund Fornuft ved dens Side! Jeg har allerede omtalt det, at Rig-Veda, for os selvfølgeligt, ikke kender noget til ægte Myter om Aditi, at det kun er som Gudemoder hun drages ind i kosmogoniske og ætiologiske Forestillingskredse som i X, 72, 4—5 og 8—9, men da dette senere i Brāhmaṇaerne udføres adskilligt videre, og da A. Lang[2]) antyder, at vi muligt netop her have de rette Kilder til Forstaaelsen af Aditi, saa lad os et Øjeblik dvæle ved hendes senere Skæbne, nogle Smaatræk af Interesse vil vi finde paa Vejen. At Rig-Vedas Opfattetse af Aditi „ser ud som den var meget sen, formet paa et ret fremskredet Standpunkt, ja i I, 89, 10 i en rent mystisk panteistisk Aand,“ deri har Lang jo aaben-

---

[1]) Fordi Daksha er Aditis Sønners Fader, er han i Rig-Veda selvfølgeligt ikke Aditis Mand. Det er først senere, naar Billedsprogets Betydning ikke mere er levende, at troende Dogmatikere og moderne Filologer endnu den Dag i Dag drage den Art Slutninger.

[2]) Myth, ritual and religion II, S. 136—7, 145.

bart Ret. At det Brāhmaṇaerne fortælle om Aditisønnernes Fødsel i det Hele er plumpt og raat og svarer til, hvad vi træffe rundt om hos Naturfolkene, er atter unægteligt. Men skulde vi her have den ældste Aditi, i hendes første Skikkelse, saa maatte der altsaa have været urgamle folkelige Forestillinger om hende, der blev omdannede af de lærde Digtere, for senere at bryde frem paa ny, og hvor skulde vi vel søge dem, naar det ikke var i Atharva-Veda? Den staar jo Folketroen, „Overtroen", nærmere og lader saa mange af dennes lavere Skikkelser spille deres Rolle, medens Rig-Veda fornemt overser dem. Saa lad os da se, hvad Atharva-Veda har at sige om Aditi; det er let nok at samle det i kort Oversigt[1]). Først er hun atter her Gudemoderen, den heltesønnede, som staar i de Samfødtes Midte, den ottesønnede, otteskødede og, hvis man vil regne det for en Nyhed, efter VI, 4, 1 har hun „Sønner, der ere Brødre". Imidlertid ses det dog, at Forbindelsen med Adityaerne er løsnet. Aditi er nu kun Gudinde, den adjektiviske Brug af Ordet er forsvundet, i hele Atharva-Veda møder den kun een Gang, i det før omtalte VII, 34, 1 om Agni: „lad os være uskyldige for dig, du der er en aditi," og denne Gudinde er nu nævnet saa tit, har saa ofte taget sin Plads i Algudehymnernes lange Navnerækker, at hun har faaet samme Selvstændighed som de øvrige. Nu optræder hun i Guderamserne (som VI, 3, 1) uden at der

---

[1]) Af de 43 Steder, hvor Aditi nævnes, ere de 10 (se Whitneys Index) kun Gentagelser fra Rig-Veda, 8 Gange (III, 8, 2; V, 1, 9; VI, 4, 1; VIII, 9, 21; XI, 1, 11; XIII, 2, 9 og 37; XVIII, 3, 27) nævnes hun som sine Sønners Moder, 7 Gange (VI, 3, 1; 4, 2; IX, 7, 10; XII, 3, 11; — III, 22, 1; VI, 7, 1; VII, 17, 3) figurerer hun paa den kendte Maade sammen med andre eller alle Guder, 4 Gange optræder hun dekorativt (ovenfor S. 347 f. og XI, 1, 24), 4 Gange sammen med Diti, 1 Gang som Adjektiv og forøvrigt som Offer og Jord, hvorom i det følgende.

er nogen Aditya i Nærheden, og søger gerne Selskab med andre Gudinder og med personificerede Begreber (som i IX, 7, 10), og nævnes hun sammen med sin Gruppe, nyder hun nu endelig den Ære at føre den, Rig-Vedas evige „med Adityaerne Aditi“ afløses i XVIII, 3, 27 af „Aditi med Adityaerne“. Rent sprogligt giver Ordets udelukkende Gudindebetydning sig til Kende, idet man nu tager Anstød af dets tvetydige Form (aditi kan baade være Han- og Hunkøn) og i Genitiv, ja to Gange i selve den gamle hellige Formel „Aditis Søn“, erstatter aditeḥ med det utvetydigt feminine adityāḥ (V, 1, 9; XIII, 2, 37) — altid et lille Tegn paa, at Gudinden Aditi ikke er det oprindelige, at Hovedordet ikke havde beholdt det korte i, naar det ikke fra først af havde været Hankøn (eller Intetkøn). At Aditi nu er skikket til at optræde dekorativt som Barseldame og Barber har vi allerede set, og med hende er naturligt ogsaa Diti blevet Gudinde (XV, 6, 7), dog synes de eget nok, ikke mere at tænkes som modsatte, men som sideordnede (VII, 7, 1 kaldes Guderne endogsaa Ditis og Aditis Sønner (diteḥ putrāṇām aditer akārsham)), eller Aditi som en forstærket Diti, og de benyttes allerede her til de bekendte forrykte Paralleliseringer i den ægte Brāhmaṇa-Stil. Hillebrandt tager XV, 18, 4 for Alvor og søger i Ordene „Dag og Nat er de to Næsebor, Diti og Aditi de to Pandeben, Aaret Hovedet“ en Støtte for sin Definition af Aditi som Dagslyset i dets Uforgængelighed. „Aditi er her den stadige Væren Dag, der ligesom fremgaar af de enkelte Dages Række, Diti derimod Summen af alle de enkelte Nætter“ [1]). Men mig synes det, at man blot behøver at oversætte Stedet i dets Sammenhæng: „denne Vrātyas højre Øje er Solen, hans venstre Maanen, hans højre Øre er Ilden, hans venstre Vinden, Dag og Nat ere hans Næsebor, Diti og

---

[1]) *Göttin Aditi* S. 20 f.

Aditi hans Pandeben“ o. s. v. og dertil føje XI, 3, 1—4: „dette Kageoffers Hoved er Brihaspati, Brahma er dets Mund, Himmel og Jord er dets Øren, Sol og Maane dets Øjne, de syv Rishier dets Ind- og Udaanden; Øjet er Støderen, Ønsket Morteren, Diti er Kurven, Aditi Ofret af Kurven (? ṣūrpagrāhī),“ for at se at hele denne Symbolik, her som senere i Brāhmaṇaerne er absolut vilkaarlig. Her er en Tanke til Stede, nemlig den, at Offeret og den Ofrende ere Tilværelsens Centrum, men dette gennemføres i de lunefuldeste Billeder, jo galere jo bedre (nu er Ørerne Himmel og Jord, nu Ild og Vind, — hvorfor? Fordi begge Dele lyder godt, stort og uforstaaeligt), og det er tilvisse Videnskaben uværdigt at fordybe sig i dette offermystiske Vaas. Saa have vi de sidste og vigtigste Steder tilbage. Det ses let, at nu, da Aditi udelukkende betyder Gudinden, og denne Gudinde staar mere frit og selvstændigt i Guderækken, nu lader Ordet sig ikke uden videre anvende om Offeret og de gamle Udtryk herfor som Aditis Skød etc. blive dunkle og behøve Forklaring. Og her har man hjulpet sig ad to Veje. Dels bliver Aditi mere som et Symbol paa Offeret, dels opfattes hun nu som Jorden, det sidste i Atharva-Veda dog endnu kun sjeldent. De to uensartede og misforstaaede Rig-Veda Strofer, som en ukaldet Digter her har klasket sammen og udfyldt med to selvlavede til en Aditihymne, VII, 6, destoværre den eneste, der foreligger, skal efter Udtrykket: „vi paakalde de Ofrendes store Moder, Offerordenens Herskerinde,“ utvivlsomt fejre Offergudinden; i XVIII, 4, 30 optræder Aditi som et Symbol paa Offerets Fylde, karakteristisk sammen med Iḍā, i V, 26, 6 som en Offergenius, der kommer rendende med Halm og Vievand, i II, 28, 4 vender Udtrykket „Aditis Skød“ om Offeret tilbage, og „Aditis Legeme“ i III, 22, 1 (den Ofrende ønsker sig „den høje elefantskinnende Hæder,

som opstod af Aditis Legeme") synes at være Offerhandlingen, Legemet for Offersjælen Aditi. I VI, 120, 2 fristes man efter Strofe 9 til at tro, at Aditi skal være Himlen, men i XII, 1 og XIII, 1 har vi endelig Aditi som Jorden eller bestemtere i XII, 1, 61 kaldes Jorden Aditi og i XIII, 1, 38, hvor det hedder: „i Jordens, i Aditis Skød", skal Tilføjelsen ifølge Sammenhængen nærmere betegne Jorden som Offerjorden.

Saa mange ere Teksterne, og det vil ses, at de alle enten umiddelbart slutte sig til Rig-Veda, eller fortsætte Rig-Vedas Bevægelse fra Begrebet mod Gudemoderen, eller endelig udfylde Ordets Brug om Offeret med en forklarende Nydannelse. Nærer man Tvivl med Hensyn til Aditi som Jordgudinde, saa er de senere Tekster afgørende. Hele den senere Literaturs Benyttelse af Aditi falder i to Grupper, den liturgiske og den episke. I Offervedaerne og Brāhmaṇaerne gentages selvfølgeligt mange Rik- og Atharvavers om Aditi og tilføjes mange, som ofte i ret stærke Udtryk prise Aditi som Gudinde eller Ko eller Offergenie, og i direkte Tilslutning til det rig-vediske „Aditis Skød" om Offeret dannes der en hel Række lig-

---

[1]) I Atharva-Veda, hvor der findes saa mange Bønner om Sundhed og langt Liv, kunde man haabet at træffe et eller andet Udtryk for Begrebet aditi i dets ældste Betydning bevaret. Nu er II, 28 en saadan Bøn, i Strofe 4 træffe vi den typiske Forbindelse Himmel og Jord og Aditi (som i Rig-Veda: IV. 55, 1; VII, 62, 4; X, 63, 10) og Ordene »Fader Himmel og Moder Jord give ham at leve sin Tid ud, at leve i Aditis Skød beskyttet af Ind- og Udaanden hundrede Vintre« kunde jo tyde paa, at Udtrykket: i Aditis Skød engang havde været brugt om Begrebet, havde betegnet i Naturlivets Skød, før det kom til at betyde i Offerets. Man kan imidlertid lige saa let konstruere »beskyttet af Ind- og Udaanden i Aditis Skød«, hvorved der kun kunde menes Offeret; Strofen er sammensat af ældgamle ægte Rig-Veda Udtryk og af ekstra sene, specifike Brāhmaṇavendinger, men »Aditis Skød« *kan* uheldigvis henføres til bægge Grupper.

nende Udtryk. Til det sorte Antilopeskind, hvorpaa Pressestenene sættes, siges der: „du er Aditis Hud“ (tvac), Offerhalmen eller Furen ere „Aditis Smykke“, Halmen er hendes Sæde, Ilden lægges paa Alteret „i Aditis Skød“, Halmen bredes „paa Aditis Ryg“ (adityās tvāpṛshṭhe sādayāni) etc., og ved samtlige disse (og de fleste af de andre) Steder forklare Brāhmaṇaerne og ældre og nyere Kommentatorer enstemmigt Aditi som Jorden („iyam hy aditiḥ“, iyam vai pṛthivī aditiḥ“ etc.). Nu kan man mene, at selve Stederne, lig Atharva-Vedas „Aditis Legeme“, kun skal sige, at alt Offertilbehør er en Legemliggørelse af Offersjælen Aditi, og altsaa finde Jordforklaringen mer eller mindre træffende, men at det i hvert Fald ikke er en oprindelig urgammel Jordgudinde, den rette oprindelige Aditi, der dukker op her, det fremgaar uimodsigeligt af, at Jorden overalt, hvor der ofres eller bedes til den, ene er Pṛthivī, Bhūmi etc., medens det kun er i Forklaringen af disse Offersteder, at Aditis Væren Jord løber med ind. Episk i Mahābhārata, Rāmāyaṇa og Purāṇaerne benyttes Aditi i rigt Maal som Gudemoderen, Diti følger hende og bliver her igen hendes Modsætning, Gudefjendernes, Dæmonernes Moder, og nu har man selvfølgeligt sine Stamtavler i Orden. Baade Aditi og Diti ere Dakshas Døtre, to af hans tresindstyve Døtre, som man alle veed Navn paa, og med elleve af deres Søstre bleve de bægge gifte med Kaṣyapa, som nævnes een Gang i Rig-Veda som Hymneforfatter, men som senere bliver en af de store Brahmarishier og Prajāpatiere, der danne som et Mellemled mellem Brahma og de skabte Ting. For at man nu ikke skal tro, der skjuler sig nogen gammel Myte i de lange Fortællinger om denne Aditi, skal jeg anføre to prægnante Eksempler. For den ene Hovedgren af den senere Hinduisme var Vishṇu den store, skabende og evige Gud, men i Vedaerne regnes han til Adityaerne og er altsaa som saadan nu en Søn af Rishien Kaṣyapa og

Madam Aditi, hvad der for en rettroende Vishnuit omtrent maatte lyde, som om der i en af vore hellige Bøger stod: Gudfader er en Søn af den hellige Cecilie. Hvorledes klare de indiske Eksegeter nu dette? Meget sindrigt. De lade Kaṣyapa gøre Bod, deres store Universalmiddel mod alle Vanskeligheder; han gør streng Bod i tusinde Gudeaar, og da dette svarer til 360,000 af vore Aar, kan Vishnu ikke andet end være tilfreds med ham. Vishṇu tilbyder ham saa at faa et Ønske opfyldt, og naturligvis svarer Kaṣyapa: kære Vishṇu, gør mig den Tjeneste at lade dig føde af min Kone. Det gør Vishṇu da, kun at han for at hævde sin guddommelige Værdighed lader sig føde med en Parasol i Haanden, og saa er han altsaa virkeligt paa een Gang den evige Gud og dog Aditis Søn, Indras yngre Broder. Det samme fortælles ogsaa paa helt andre Maader, hvorved man tillige faar en Myte i Rig-Veda om Vishṇus tre Skridt forklaret, men det kan her være ligegyldigt. Lige saa betegnende er det andet Eksempel. Rig-Veda siger etsteds om Maruterne, at de ere syv i Tal, og til Forklaring heraf har man digtet følgende nette Historie: da Aditi[1]) gik frugtsommelig med Maruterne, gjorde Indra sig ganske lille, tog en Lynstraale i Haanden, gik ind i den stakkels Aditi og spaltede hendes Foster i syv Dele, og derfor ere Maruterne syv, quod erat demonstrandum. Man vil se, at dette er den sidste Konsekvens af Rig-Vedas Bevægelse fra Begrebet til Gudemoderen; Aditi har nu ikke andet at gøre end at føde Guder, og saa benyttes hun som den himmelske Barselkvinde, der maa træde i Funktion saa ofte noget mærkværdigt skal forklares ved en Fødsel. Selv om Lang, hvad jeg forøvrigt tror, har Ret, selv om der i Rig-Veda

[1]) Efter en anden Opfattelse Diti; det kan her være hip som hap, og Forandringen er sikkert sekundær, gjort for bedre at motivere Indras Indgriben.

X, 72, 8—9 og maaske ogsaa i den videre Udførelse heraf i Śatapatha-Brāhmaṇa er hentet Træk fra en gammel ætiologisk Myte om Solen som en yngste Søn for at forklare Solens Vandren og daglige Død, saa er dette i hvert Fald ikke nogen urgammel Myte om Aditi; hun er her kun til Tjeneste som sædvanlig og føder med sædvanlig Dygtighed og Akkuratesse ogsaa denne uformelige Søn, „der er lige saa bred som lang, og af hvem man hugger Kødstykker, der blive til Elefanter.“ Stakkels Aditi! Een Søn bruger Parasol i Moders Liv, een spalter sig i syv paa een Gang og nu denne! Og denne stakkels Barselkvinde er alt, hvad den rige indiske Literatur sætter i Stedet for det vistnok skønneste Symbol paa den evigt fornyede Natur, som noget Folk har frembragt.

Af Aditis senere Skæbne kan man drage to Resultater. Først se vi her i et typisk Eksempel, i hvilken Grad Rig-Veda ligger forud for og betinger hele den senere Literatur, begrænsende Indiens hele aandelige Horisont. Hvor Rig-Veda Navne og Vendinger gaar igen, er det saa langt fra, at denne senere Rigdom af Fortællinger kaster Lys tilbage til Rig-Veda, at de tværtimod selv maa forklares ud fra Rig-Veda, og kun altfor ofte skylde et misforstaaet Rig-Vedasted deres Tilblivelse, deres hele Form. Og det barnligt naive, det plumpe i disse Aditifortællinger, som dog ere saa afgjort nye, som vi Skridt for Skridt kan opløse i deres Motiver og paavise som nye, det viser, at vi ikke med Lang tør slutte: dette Sted i Brāhmaṇaerne er skrevet in a savage spirit, denne Fortælling er endnu mere frastødende end dens Sidestykke hos Hottentotterne, altsaa maa den vel tilhøre Urtiden og ligge forud for den fornemme, aandeligt modne Rig-Veda. Denne Slutning gælder ikke, fordi vi her have med en ny Sjæledyrkelse at gøre, som udmærket kan præstere sin Plumphed selv. At de lærde Brahmaner har hentet Motiver fra samtidig og lejlighedsvist fra ældre Folketro,

som jeg ovenfor ved Soma søgte at vise det, at der samtidigt med Rig-Veda har været en episk Digtning, som kunde sat Spor i den senere Literatur, det nægter jeg ikke, men saa langt mit Kendskab rækker, er det sket sjeldent, mærkværdigt ja vidunderligt sjeldent. Rig-Veda er som en smal Landtunge, hvorigennem to store Fastlande mødes. Hele den Kultur, der ligger forud for Rig-Veda, har ikke sat sig noget Spor af Betydning uden for Rig-Vedas Naturdyrkelse, og Rig-Vedas Sjæledyrkelse aabner den nye Verden, ja former og gennemsyrer selve Indiens store Heltedigt, Mahābhārata fra første til sidste Sloka. Alle Forbindelsesveje mellem det gamle og det nye, saa vidt de have nogen som helst Betydning, synes i en vidunderlig Grad udelukkende at løbe gennem Rig-Veda. Det var det ene. Dernæst kan denne Fremstilling aabne vort Øje for nye Muligheder, naar vi træffe lignende Fortællinger i Literaturer som den græske eller nordiske, hvor der ikke er nogen Rig-Veda bevaret; den kan i det mindste lære os, at være lidt forsigtige og langsomme med vor Fortolkning. Thi hvad skulde vi gjort ud af denne liturgiske og episke Aditi, naar vi ikke havde haft Rig-Veda? Og hvor mange Gudeskikkelser ere ikke paa lignende Maade blevne malede sønder i Aartusinders religiøse Strømme, hvor mange lignende Vragstykker ere ikke tilsidst drevne i Land, for at havne i aleksandrinske Læsesale og nordiske Røgstuer, og for nu at bringe Mytologerne til Fortvivlelse? En Udviklingsgang som Aditis kan nok tjene til Advarsel i dette mest vildledende af alle Studier, hvor Alt synes at kunne blive til Alt.

Muligheden af, at Aditi i Rig-Veda er blevet opfattet som Fjende, gemmer jeg til senere under Ushas, og har nu kun tilbage de lovede

Paralleler.

Det er Brugen af Ordet udødelig, amṛta, jeg tænker paa. Det udsiges selvfølgeligt om alle Guder, særligt om Agni som den udødelige blandt de dødelige; ligesom man uden at nævne den paagældende Guds Navn sagde „aditien", siger man ogsaa „amṛtaen", og ligesom aditi bruges Ordet substantivisk i Vendinger som disse: „Agni frembringer alle udødelige Ting" (amṛtāni) I, 72, 1, „han raader over en Masse udødeligt" (īṣe hy agnir amṛtasya bhūrer, īse rāyaḥ...) VII, 4, 6, ja Guderne ere „de frydelige Konger over det udødelige, X, 93, 4, et rājāno amṛtasya, som altsaa paa det nøjeste svarer til det rājānāv aditeḥ, vi læste ud af X, 39, 11. I samme Betydning kaldes Offeret, ligesom Aditis Skød ogsaa „alle de udødelige Goders (ikke Guders (!) som Oversætterne vil; Agni vokser sig ikke stor i Gudernes men i Offerets Skød) Skød," VII, 5, 1 (viṣveshām amṛtānām). At vi i X, 110, 4 rigtigt oversatte „Offerhalmen breder sig for Guderne, til evigt Liv" (aditaye), bekræftes ved en lang Række lignende Steder: Soma svulmer til Udødelighed (for os), amṛtāya, I, 91, 18; Soma renses, Agni virker, Agni tager mod Offergaven, Sangen lyder etc. (IX, 62, 6; III, 25, 2; X, 122, 5; III, 34, 2 etc.) alt til Udødelighed for Guderne eller for os, og særligt tydeligt IX, 106, 8: „dig (Somaen) drak Guderne til Udødelighed," for at blive udødelige. Endelig kaldes Guderne ogsaa her „Udødelighedens Sønner" VI, 52, 9; X, 13, 1. Dette sidste træder endnu stærkere frem ved Rita; særligt Agni og Soma og ogsaa andre Guder ere fødte af Rita, Ritas Fostre, Ritas Førstefødte etc., og i alle disse Steder er denne Moder Rita efter Indholdet et afgjort Appellativ og efter Formen Nevtrum, ligesom amṛta i Formlen amṛtas Sønner, —

Bevis nok paa at aditi, som vi sagde det, meget vel kunde blive Moder, inden der endnu var gjort noget Skridt til at personliggøre Begrebet. Her ser man tillige, at hvis „udødelig“ havde været en Egenskab, der udelukkende eller særligt tilkom een eller nogle enkelte Guder, saa vilde de nødvendigt atter og atter blevet kaldte „amritaen“, „amritaerne“, „amritas Sønner“, saa havde vi umiddelbart faaet en til Ādityaerne svarende Gudegruppe Āmritaerne, og saa havde alt været rede, for at skabe en Gudinde Amṛta, — saasnart det blev mytologisk belejligt at gøre det. Og da det ved Aditi blev mytologisk paatrængende, kan det ikke undre os, at det skete der. —

Inden jeg forlader dette Emne, ønsker jeg lige med et Ord at antyde paa hvilke religionshistoriske Højder et Begreb som Aditi fører os op. Udtryk for Naturens Fornyelsesevne finde vi overalt, vi behøve ikke at gaa længere end til os selv, hvor vi have et saadant i Idun. Nordisk reflekteres der paa Fornyelsen gennem Aarstidernes Veksel og her som ved Persephone lægges der stærkere Eftertryk paa den Side af Fornyelsen, at det Gamle gaar til Grunde, men den store Forskel er jo, at Aditi ikke er et billedligt, til et bestemt Punkt af Naturlivet bundet og begrænset, men et altomfattende rent begrebsmæssigt Udtryk for Sagen, og det et fuldt originalt, som næppe har noget tilsvarende nogetsteds. Man ser det let, at Rita og Aditi udfylde hverandre, Rita betegner Naturløbet som det nødvendige og lovbundne, Aditi som det evigt nyt ydende, evigt unge. Til Rita har vi Sidestykker nok, baade Themis og ratio sige væsenligt det samme, men til Aditi har vi næppe et eneste, hverken fra Oldtid eller Nutid veed jeg noget at nævne. Naar Idun synker fra Asken og bæres hjem som Nød, naar Nanna lægges paa Baldersbaalet, naar Eos røver de smaa Børn

eller vender sig fra Tithonos, alt som han ældes, naar en Shelley eller Byron føler sig som et svindende Led i Naturens uendelige kraftige Liv, saa er det alt ensidige Glimt af det Lys, der er samlet i Aditi. Hvor fattige vore Kilder end ere, tillade de os dog at angive de to Hovedstræk i Aditis Karakter. Naturen er ikke her opfattet sentimentalt som den blot ydende og moderlige, men tillige som den dømmende. Alt som Dagen og Aarene fornyes, skyde de det slidte, det svage og forfejlede til Side, saa gælder det da om at „være uskyldige for Aditi“, ikke i Ordets moderne, rent etiske Betydning, men det gælder om at være uden Fejl (fysiske eller moralske), om ikke at have givet sig blot, om at være stærk, saa at man kan blive ved at følge med i dette evigt lige stærke, unge Liv. Og dog skønt Aditi prøver og vrager og ryster de Syge og Gamle af sig som vissent Løv for den nye Vaar, saa er hun dog tillige den rige og ydende, hvis Mælk evigt strømmer, og den evigt skønne, der hver Dag i Morgenrøden viser os sit altid unge Ansigt. Hvem kan uden Sorg tænke paa, at en Skikkelse som denne sank ned til at blive „Barselkvinden“? Havde hun fundet en Plads i Homers Gudeverden, vilde hun blevet en virkelig Gudemoder, en rig Kilde for Statuer og Digtertanker, til aandeligt Liv for os den Dag i Dag. Ved Aditis Fald blev Aandens Verden een Tanke, een Nuance, een Stemning fattigere.

Til lettere Oversigt for dem, der vil gaa denne Fremstilling efter i Teksterne, hidsætter jeg samtlige Aditisteder ordnede i de tre Grupper:

Aditi som Begreb: I, 24, 1, 2 og 15; 43, 2; 89, 10; 113, 19; 136, 3; 152, 6; 153, 3; 166, 12; 185, 3; IV, 2, 11; 3, 8; 12, 4; 25, 5; 39, 3; 55, 1; V, 44, 11; 59, 8; 62, 8; 82, 6; VII, 18, 8; 51, 1; 52, 1; 60, 1; 62, 4; 82, 10; VIII, 90, 15; IX, 96, 15; X, 39, 11; 63, 3; 87, 18; 92, 14, 100, 1—11; 110, 4; (X, 36, 4; 77, 8).

Aditi som Offeret: I, 94, 15; 105, 16; 152, 6; 162, 22; IV, 1, 20; V, 31, 5; VI, 75, 12 og 17; VII, 9, 3; 87, 7; 88, 7; VIII, 12, 14; 19, 14; 48, 2; IX, 26, 1; 69, 3; 71, 5; 74, 3 og 5; X, 5, 7; 11, 1 og 2; 64, 5 og 13; 70, 7; 92, 14.

Aditi som Gudinde: I, 72, 9; 89, 3; 94, 16; 106, 1 og 7; 107, 2; 191, 6; II, 1, 11; 27, 7 og 14; 28, 3; 29, 3; 40, 6; III, 4, 11; 54, 18 og 20; IV. 25, 3; 42, 4; 54, 6; 55, 3 (og 7 = I, 106, 7); V, 42, 1 og 2; 46, 3 og 6; 49, 3; 51, 11 og 14; 69, 3; VI, 50, 1; 51, 3, 4, 5 og 11; 67, 4; VII, 10, 4; 38, 4; 39, 5; 40, 2 og 4; 41, 2; 51, 2; 60, 5 og 8; 66, 6; 93, 7; VIII, 18, 4, 5, 6 og 7; 25, 3 og 10; 27, 5; 47, 9; 56, 10—12, 14 og 18; IX, 81, 5; X, 12, 8; 36, 3; 63, 2, 5, 10 og 17 (= X, 64, 17); 65, 1 og 9; 66, 3 og 4; 72, 4, 5, 8 og 9; (92, 11?) 132, 6; 185, 3.

Det har sin store Interesse ikke blot for Aditi, men for hele Rig-Vedas Karakteristik at se, hvor jævnt og dog med hvilke Nuancer de tre Grupper fordele sig over samtlige ti Bøger. Jeg fremhæver blot eet Punkt. En saa gammel Bog som IX har kun eet, og det et ret værdiløst Bidrag til Begrebet aditi at byde os, medens de yngste, I og end ogsaa X, har ret talrige og vægtige, I endogsaa det ældste, vi i det Hele besidde. Selvfølge-

ligt ligger det i, at IX med sit rent liturgiske Indhold uafbrudt kredser om Offertanken, medens I og særligt X ere friere i Emne og mere blandede end selve Rig-Vedas Grundstamme II—VII, men det viser dog, hvor nødvendigt det er, at de mytologiske og filologiske Hensyn sammenarbejdes, inden man fælder den endelige Dom over et Digts eller en Bogs Alder og Værdi.

VI.

Tvashtar.

Tvashṭar og Aditi stille os omtrent den samme Opgave. Ingen af dem har saa meget som en eneste særlig Hymne rettet til sig, ja Tvashṭar nævnes kun halvt saa ofte som Aditi, bægge have de i Tidens Løb mistet deres gamle Betydning, og Tvashṭar er tilmed meget ældre, hans første Virksomhed og hans Fald ligger langt forud for Rig-Vedatiden. Og dog er Opgaven her noget lettere. Tvashṭar er ikke et abstrakt Begreb men en afgjort Naturgud, og som saadan lidt haandgribeligere, og hans Omdannelse er ikke sket ud fra en Sidebestemmelse som ved Aditi, men fra det centrale i hans Væsen, saa vi her dog med noget større Sikkerhed fra den udviskede omdannede Skikkelse kan finde tilbage til dens første Form. Da dette fattigere Emne i det Hele er let at overse, foretrækker jeg derfor her at begynde med mit Resultat, med det, jeg mener, er Tvashṭars oprindelige Betydning; Begrundelsen tror jeg vil træde tydeligt nok frem endda.

Tvashtar som Regngud.

Vi vil bestemme en Guds Væsen. Vi finde ham knyttet til andre Guder; i Hymner til dem nævnes han ofte til

Forherligelse eller Belysning af dem, i Hovedrolle eller Birolle som et af Handlingens Led, men tillige træffe vi ham en enkelt Gang tiltalt for egen Regning, ja vi blive Vidne til hvad det er, man særligt beder ham om. Hvilke af disse Steder maa vi saa lægge til Grund for vor Undersøgelse? Dog unægteligt de sidste. Saa skyde vi da alt andet til Side og gaa til de utvivlsomt liturgiske Aprihymner, hvor Tvashtar har sin faste Plads i 9de (10de) Strofe, hvor Digtere fra forskellige Tidsaldre, om end bundne af den givne Liturgis Ramme dog selvstændigt med deres Ord fremsige Bønnen til Tvashtar paa dens foreskrevne Sted, røbende os, hvad Tvashtar er for dem, eller dog hvad de efter nedarvet Tradition mene, der bør siges til ham. Kan vi ikke her faa et saa tydeligt Billede af Guden, at vi derudfra kan forstaa og gruppere alle de øvrige Steder, hvor han omtales, saa faa vi aldrig sikkert at vide, hvad han er. Og denne tarvelige Regel er nok. Dette saa uendeligt ligefremme, at alle mytiske, digteriske og episke Indslyngninger af Guden i Gudernes Kreds kun kan have sekundær Betydning, naar vi ere saa lykkelige at besidde om det saa er den korteste Bøn, hvor den Troende direkte udtaler, hvad han venter sig af Guden, hvad han mener Guden hersker over og er i Stand til at virke, dette saa uomtvistelige, det aabner os her ved Tvashtar en Kongevej lige ind til Sagens Kerne.

Vi vende os altsaa til Apridigtene og straks til Hovedstedet I, 142, 10:

tan nas turīpam adbhutam
puru vāram puru tmanā
tvashṭā poshāya vi shyatu
rāye nābhā no asmayuḥ.

Hverken Grassmanns eller Ludwigs Oversættelse synes mig her at lade Hovedordet, det stakkels nābhā, komme

til sin Ret. Den sidste skriver: „Tvashtar lade den vidunderlige Sæd flyde til Rigdommens Næring, han vor hengivne Slægtning (? er der uns anhängliche Sippe),“ hvor nābhā altsaa skal være Nominativ og betyde Slægtning, medens Grassmann, der i Ordbogen gengiver nābhā ved Hjemstavn, i Oversættelsen lader det betyde Stamme: „Sæden flyde til Blomstring for os og til Rigdom for Stammen.“ Vil man ikke berøve en karakteristisk Tekst al Saft og Kraft, men oversætte lige efter Ordene, saa staar der dog: „Denne vor højst, ja i Sandhed højst rige, vidunderlige Sæd lade den milde Tvashtar flyde til Næring, til Rigdom, til Efterslægt for os,“ og denne Firklang: Sæden, som giver Næring, Rigdom og Efterslægt, er netop disse Apristrofers Hovedtema; der er Parallelsteder nok til at vise, at ingen anden Oversættelse er mulig. At Sæden skal frembringe Efterslægt er sagt med rene Ord, som baade Grassmann og Ludwig denne Gang respekterer i II, 3, 9:

prajāṃ tvashṭā vi shyatu nābhim asme,

„maatte Tvashtar lade Børn og Efterslægt tilflyde os,“ og i det to Gange (III, 4, 9 og VII, 2, 9) gentagne:

tan nas turīpam adha poshayitnu
deva tvashṭar vi rarāṇaḥ syasva
yato vīraḥ . . . sudaksho jāyate

„den nærende Sæd, hvoraf der fødes dygtige Mænd, den o Gud Tvashtar lade du flyde til os,“ og her er det tillige fremhævet, at den ikke gør det umiddelbart, men i første Række giver Næring (poshayitnu), ja i V, 5, 9 er dette Moment alene taget med: „hid komme Tvashtar til os, han den sande Mester i Ernæring (vibhuḥ poshe tmanā). Den typiske Formel „vi shyatu nābhim“ forekommer ogsaa udenfor Rig-Veda brugt om Tvashtar og

i Rig-Veda er den een Gang, i II, 40, 4, ført over paa Soma-Pūshan, hvori der som vi senere vil se ogsaa ligger en Bekræftelse paa, at Tvashtar er Regngud. Det hedder her:

tāv asmabhyam puruvāram purukshuṃ
rāyas poshaṃ vi shyatāṃ nābhim asme

„de To skulle lade den højst rige, den højst nærende [Sæd nemlig] flyde til Rigdoms Næring, til Efterslægt for os,“ hvor vi altsaa genfinder alle fire, eller hvis man oversætter: „lade den højst nærende Rigdoms Næring“ dog de tre Led. Vil man ikke forfalde til Vilkaarligheder som Ludwig, der paa dette Sted oversætter: „de To skulle aabne os det Rigdomsnæring indeholdende Midtpunkt,“ saa maa man respektere denne saa faste Formel og forstaa alle disse Steder ens; nābhā nas[1]) kan ikke skilles fra nābhim asme og yato jāyate.

Men betyder nābhi nu virkelig Efterslægt? Jeg anser det for utvivlsomt, og i II, 3, 9 gribe som sagt Alle uvilkaarligt til at gengive det saaledes eller dog ved Slægtskab, Sippe, men da Oversætterne ellers som vi saa gaa langt udenom, og Ordet baade her og andetsteds har givet Anledning til vidt forskellige Tolkninger, vil det være

[1]) Her at lade nābhā være Nominativ vilde om muligt være endnu mindre tiltalende end i det tilsvarende IX, 10, 8, som vi straks komme til; det der som Parallelstederne viser er Strofens Hovedord, blev derved, om ikke helt udslettet, saa dog altfor utydeligt og indirekte. Jeg tager det som den sædvanlige Lokativ, der her som saa ofte i Rig-Veda har dativisk Betydning selv paa dansk vilde jo en lokativisk Vending være mulig: lad din Sæd flyde til Næring, lad den træde frem i Efterslægt for os. Forlangte man endelig en Dativ kunde nābhā no tænkes opstaaet af et (nābhaye eller et) nābhane (for nābhne) af et med nābhi f. enstydigt nābhan, n — det var jo en Yndlingsfornøjelse for de gamle Indere, at trække enhver Bøjningsstamme gennem alle mulige Suffikser, uden at opnaa noget som helst derved, — men her er dog næppe tilstrækkelig Grund til en Tekstforandring.

det sikreste at tage hele Sagen op paa ny. Nābhi betyder Navle og kan oversættes saaledes overalt, men tillige betegner det billedligt 1) fædrene Udspring (se Bergaigne I, 35—7, 2) Offersted og 3) Efterslægt. Det kan synes forunderligt, men selv for os laa det dog ikke saa fjernt, at „vor Navle“ baade kunde betyde det hvorfra vi stammer, og det der stammer fra os, og Betydningen Offer slutter sig umiddelbart til den første. Udtryk som „vore Navler ere i de gamle Fædre,“ „Himlen er min Fader, der er min Navle“ (I, 139, 9; 164, 33) ere selvforstaaelige, og ligeledes de tidligere omtalte, for os saa interessante Steder, hvor Agni eller Soma eller Offerkoen eller Offersmørret kaldes „Udødelighedens Navle“, det vil sige Kilde, Udspring, hvorfra Guderne hente deres Udødelighed. „Guderne gjorde Soma og Pūshan . . . de gjorde det offerførende Bud, Agni, til Udødelighedens Navle“ (II, 40, 1; III, 17, 4); „Smørrets skjulte Væsen er Gudernes Tunge, Udødelighedens Navle“ (IV, 58, 1; smlgn. VIII, 90, 15; (V, 47, 2)[1]). Og naar sligt kan siges om Offerguden og Offergaven, bliver selv Offeret naturligt „Jordens Navle“, „Himlens Navle“, „Tilværelsens Navle“, hvad man gengiver ved Midtpunkt og fuldt korrekt maatte give ved „fødende Midtpunkt“, det hvorfra alle Goder udgaa. Navnlig for Lokativen „paa Offerstedet“ er „i Jordens Navle“ blevet et staaende typisk Udtryk (I, 143, 4; III, 5, 9; 29, 4 etc., ofte anvendt paa den bekendte Maade: Soma gaar gennem Sigten, han Himlens Støtte her i Jordens Navle IX, 86, 8; 72, 7) og ensbetydende hermed er det blotte „i Navlen“ (III, 5, 5; X, 64, 13; I, 43, 9; paa sidste Sted en ægte vedisk Vittighed: Soma er „Hovedet i Navlen“, det vil sige Hovedet i det

---

[1]) I samme Betydning bruges ogsaa nābhi alene, IV, 44, 5: »kom hid, o Asviner, hvor I end ere, lad ingen andre Ofrende stanse eder, her er (eg. bindes sammen) jo eders gamle Navle« (altsaa: det Sted hvorfra I saa ofte hentede Næring og Liv«).

fødende Midtpunkt, han er Offerets Fører, som han IX, 79, 4 „er (eg. bindes hen som) den første her i sin Himmel, i Navlen“ (smlgn. I, 139, 1: „naar denne vor nyeste (Sang) kommer (eg. bindes) med her i Navlen, saa skal vore Bønner vel naa til Guderne“)). Endelig er det lige saa sikkert, at nābhi betyder Afkom, Efterslægt, Søn. VI, 47, 28 kaldes Stridsvognen „Indras Tordenkile, Lyngudernes Ansigt, Mitras Foster, Varunas Navle“; her er Betydningen Fader udelukket, Varunas Navle maa være lig Mitras Foster, det samme som om der stod Mitra-Varunas Søn og Meningen er jo klar: Stridsvognen er hurtig som Lynet, truende som Uvejrsskyen, straalende og mægtig som Mitra og Varuna, som det i VI, 75, 1 hedder om den væbnede Helt: „Det er at se som sorte Uvejrsskyer. — Naar panserklædt han skrider midt i Slaget;“ Vognen har disse Guders Udseende og Vælde, men kan ikke være deres Fader eller Livskilde. I IX, 10, 8 siges der ordret: „jeg binder vor Navle til i Navlen — ogsaa Øjet med i Solen — fra den Vise malker jeg Afkom.“ Det kan ikke undre, at dette har sat de Lærde i Forlegenhed. Grassmann gengiver første Linie ved „ich schmieg' mich Brust an Brust ihm an“, hvad aabenbart er umuligt. Ludwigs: som Beslægtet har han bragt os den Beslægtede (forenet vort) Øje med Solen, den Vises Afkom (det vil sige: den Vise) frembringer,“ er meget vilkaarligt. Den afgjorte Lokativ nābhā skal være Nominativ og betyde Slægtning, og mon virkeligt Nogen, der vilde sige: „den Vise frembringer,“ kunde falde paa at udtrykke det ved: „den Vises Afkom (!) malkes eller malker“? Pischel (I, S. 69) oversætter: „han forbinder vor Navle med Gudernes Navle, vort Øje med Solen;“ Pischel indskyder altsaa her et „Gudernes“ og vil i det at forbinde vor Navle med Gudernes se et Udtryk for at gøre udødelig eller til Ven med Guderne, ja han anser dette for saa sikkert, at han i tre af de ovenfor oversatte Steder (I,

139, 1; IV, 44, 5; IX, 79, 4) indskyder den ene af de manglende Navler og saaledes genfinder den samme Vending. Men dette er sikkert altfor dristigt, om det end støttes ved det snurrige „binder“. Efter vedisk Sprogbrug kunde det at forene vor Navle med Gudernes næppe betyde andet end at føre vort Udspring tilbage til det, der ogsaa er Gudernes Udspring, og det kan paa intet af disse Steder være Meningen. Tage vi Ordene som de staar, lade vi „i Navlen“ have sin sædvanlige Betydning „ved Offeret“, og huske vi at Situationen her som i hele niende Bog er Morgenpresningen, og at Soma baade giver Børn og Dagslys, saa faa vi det ganske naturlige: „Jeg (den Pressende) skaffer („binder“ — vel kun for at blive i Navlebilledet?) her ved Offeret Efterslægt for os, skaffer os Solen at se, malker Afkom ud af Somaen,“ hvor alt er forstaaeligt, ogsaa det at Digteren forsætligt, for at vise sin Virtuositet, har puttet de to Navler i hinanden, det er endda mere beskedent end det nys anførte „Hovedet i Navlen“. Og naar vi saa i II, 40, 4 og i Aprisangene træffe den staaende Formel: „lad din Sæd flyde til Navle for os,“ ja se det omskrevet med „den Sæd, hvoraf der fødes os Børn,“ saa veed jeg ikke, hvad anden Værdi vi skulde indsætte for „Navle“ end netop Efterslægt. Ordet turīpa forekommer kun her og den etymologiske Støtte for dets Betydning synes mig ret skrøbelig, men en Forbindelse som denne: „den nærende turīpa, hvoraf der fødes kraftige dygtige Mænd,“ viser dog, at det saa omtrent maa betyde Sæd.

En Sæd altsaa, som paa den ene Side skal frembringe Næring og Rigdom og paa den anden Næring og Efterslægt, — hvad skal vi nu derved tænke os? Det var muligt at indsætte to Værdier, enten den dyriske og menneskelige Sæd, saa at Tvashtar blev en Art indisk Janus consivius, en Liber, qui marem effuso semine liberat (Augustinus), eller den himmelske Sæd, de stærke

faldende Vande (turīpa af tṛ (turi) + ap? ?), den nærende og befrugtende Regn. Anvendeligt i bægge Tilfælde passer Verbet vi-sā (binde løs, lade fri) dog bedst paa Skyvandene, som Guden frit kan aabne og lukke for, tages Næring i videste Forstand om Mælk og Kød og Plantefødе tvinges vi til at tænke paa Regnen, og i samme Retning viser endnu et Par Apristrofer. Ikke blot hedder det i I, 188, 9: Tvashtar gav alle Skikkelser Skønhed, alt Kvæg Trivsel (rūpāṇi paṣūn viṣvān samānaje), lad du nu ogsaa vort Kvæg trives," men i X, 110, 9 siges der endogsaa: „han der udstyrede Himmel og Jord med Skikkelser og udformede alle Væsener (dyāvāpṛthivī rūpair apiṅṣad bhūvanāni viṣvā), til ham Guden Tvashtar komme vort Offer," og herhen hører endnu X, 70, 9 tvashṭā cārutvam ānaṭ (at sige efter dets oprindelige Betydning, hvorom senere) „Tvashtar opnaaede, det er fuldbyrdede, frembragte Skønhed." Ligesom de først citerede Steder alle vare mere og mindre fuldstændige Udtryk for det samme, for Tvashtars Given Sæd og dens Virkninger, saaledes vise ogsaa disse tre tilbage til samme Tanke, samānaje, apiṅṣat, cārutvam ānat udfylde hverandre og sige, at Tvashtar ikke saa meget skaber som fremkalder og forskønner alle Former, skaffer Frodighed og Trivsel, giver Runding og Fylde, som vi kunde oversætte det. Vel kunde man ogsaa her tænke kun paa Dyr og paa deres Vækst og Formering, men naturligst synes disse Steder dog endogsaa særligt at gaa paa Plantelivet og sammen med de før anførte give de et sluttet og smukt Billede af hele Regnens Virksomhed. Naar Solen som det hedder i en Skildring af Regntiden i Rāmāyaṇa har trukket alle Jordens Safter bort, naar Plantedækket hænger vissent, slapt og goldt, saa kommer de „kære Skyer" med Regnen, saa fornyes alle Vækster, saa smykker Jorden sig, saa selv det øde grønnes, saa finde Hjordene rigelige Græsgange og give Ejerne Næring og Rigdom, og saa avle de

kraftigt ernærede Mennesker kraftige Børn. Det er sandt, at Regnen her ikke er nævnet, og det er sandsynligt (som vi senere vil se), at Forfatterne benytte ældre Formler og tænke paa helt andre Ting end Regn, men tagne lige efter Ordene kan disse Udtryk næppe lede Tanken hen paa andet end Regnguden Tvashtar.

Endnu er der to Aprihymner tilbage, I, 13 og IX, 5, hvor Tvashtar i større Almindelighed bedes om at komme, dog ere her et Par Tillægsord, der ere værd at mærke: agriya, agrāja og puroyāvan; her tales om den forangaaende Tvashtar, om Tvashtar den forudgaaende, den urgamle Vogter. Senere i anden Bog vil vi se, at disse Udtryk ere typiske for Regnguderne, særligt henfører man al Begyndelse til dem. Ogsaa piṣaṅgarūpa i II, 3, 9 kan tages med her; det betyder vel saa omtrent guldskinnende, gylden, men bruges i hvert Fald baade om Maruternes (Lyngudernes) og om Aṣvinernes (Regnguder) Heste og leder altsaa Tanken hen paa Skyer og Regn.

En Betænkelighed er her at fjerne. Ere disse Apridigte ikke for sene, til at vi tør lægge saa stor Vægt paa deres Vidnesbyrd? Ja Haug[1]) mener, at de hører til de ældste, der er os bevarede, og naa op til en Tid, hvor Persere og Indere endnu vare eet Folk med eet Sprog. Men hvorfor mener han det? Jo fordi vi ogsaa hos Perserne finder Hymner med samme Navn! Det er altsaa kun et nyt Eksempel paa det snurrige filologiske Indfald, at to Ting, hvis Navne i forskellige Sprog engang maa have haft samme Form, saa ogsaa selv maa være identiske, og dette Tankeblus vildleder her som sædvanligt. Efterlæser man de tre i Avesta bevarede Āfrīnagāner, viser de sig i Form, Indhold og Anvendelse saa afvigende, at de aldrig kan have gjort samme Tjeneste som de vediske Apridigte. Saa mener Andre med større Ret, at Apri-

[1]) Ait. Brahm. II, S. 81—2.

digtene ere sene, ja et rent liturgisk Paafund, at det er blotte Refleksioner over Offeret, der har frembragt dem, saa de slet ikke ere noget Udtryk for Folkets Tro. Og dette er en ret vanskelig og langvarig Undersøgelse, som jeg for ikke at afbryde Afhandlingens Gang vil gemme til sidst; der vil vi tilmed være bedre rustede til at udføre den. Foreløbigt beder jeg Læseren tro, at der er gode Grunde for at netop Apridigtenes Tvashtarstrofer ere byggede paa gamle, fuldt vederhæftige Formler.

Det havde jo været rart om Rig-Veda havde undt os blot et eneste lille Vers, der f. Eks. sagde:

yavaṃ tvashṭur vardhatu mīlhusho vṛshtiḥ;
Ned styrte Tvashtars Regn og give Sæden Vækst;

naar Tvashtar nu aldrig, hverken i eller udenfor Apridigtene, med rene Ord sættes i Forbindelse med Regnen, saa vil det, hvis vi ellers har læst de anførte Strofer ret, altsaa sige, at Tvashtars Virksomhed som Regngud ligger forud for, er ældre end Rig-Veda. Og har vi læst ret, saa maa Rig-Vedas egen Opfattelse af Tvashtar røbe sig som et afledet, der viser ud over sig selv og kræver en Forklaring, saa maa vi ud fra vort Udgangspunkt kunne ordne og umiddelbart aflæse samtlige Tekster om Tvashtar som naturlige Følger af hans gamle Betydning og af at den er gaaet i Glemme. Det er det, vi nu skulde prøve; men først har vi dog endnu et Sted, der meget sikkert, og en Række Steder, der temmelig sikkert indeholder direkte Minder om den gamle Gud.

I en Hymne til Asvinerne (VIII, 26) er der indskudt et Fragment, rettet til Vindguden Vāyu, og der kaldes denne to Gange (Strofe 21 og 22) Tvashtars Svigersøn, tvashṭur jāmātā. Nu er Forholdet mellem Regnskyen og den skydrivende Vind saa intimt, at vi næsten overalt som ved Heimdal, Hermes, Parjanya finde de to Kræfter

forenede i een Personlighed, og hvor de ere skilte ad, kan det da ikke forundre os, at Vinden har hjemme i Skyboligen og hjælper Svigerfa'r med at føre Skyerne ud og ind. Derimod vil man næppe kunne paavise nogen naturlig Grund til, at Vindguden skulde være Formeringsgudens, end sige den senere Tvashtars Svigersøn. Dernæst har vi den konstante Forbindelse mellem Tvashtar og de mytiske Kvinder, Gnāerne. Vel kan Kvinder som Køer i Rig-Veda betyde alt muligt, lige til Fingre og Flammer, Somaens Mælkeblanding eller Gudernes Gaver, men Betydningerne samle sig dog i tre store Grupper: ere Kvinderne ikke Bønner og Offergave, saa ere de enten Lys og Morgenrøde eller Vande, særligt Skyvandene, og her kan de ikke let være andet end det sidste. Teksterne ere disse.

To Gange paakaldes Tvashtar med Kvinderne (tvashṭā gnābhiḥ) og dette sidestilles de to sidste Gange med saa faste prægnante Grupper som Aditi eller Varuna med Adityaerne, Rudra med Rudraerne etc. (II, 31, 4; VII, 35, 6; X, 66, 3). Dette er den, som selve Ordet Gna viser, gamle typiske Formel, der har afgørende Vægt, og hvor typisk og karakteristisk for Tvashtar den menes at være, ses af II, 1. Her sammenstilles Agni med en hel Række Guder og i Strofe 5 med Tvashtar, fordi ogsaa han som Tvashtar efter sin Natur er i Slægt med Gnaerne (tava gnāvaḥ sajātyam). I I, 161, 4 lader Digteren den misfornøjede Tvashtar smutte ind mellem Kvinderne (gnāsv antar ny ānaje), og ogsaa den unævnte Kvindefører (gnāvo neshṭā), der i I, 15, 3 bedes at tage mod Offeret, er sikkert Tvashtar[1]). Saa er Gnaerne forbi; i I, 22, 9 er det Tvashtar og de villige „Gudehustruer“ (devānām

---

[1]) Det følger af Digtets liturgiske Karakter, sammenlignet med det tilsvarende Digt II, 36, Strofe 3. (Se Oldenberg I, S. 193)

patnīḥ) Agni bedes om at bringe, een Gang hidkaldes „Tvashtar med Varūtrīerne" (det vil sige Offergudinderne) VII, 34, 22, og tre Gange (II, 36, 3; VI, 50, 13; X, 64, 10) Tvashtar „med Guderne, med Kvinderne" (devebhir janibhiḥ), et misfostret Udtryk, som paa en eller anden Maade viser tilbage til et „Tvashtar med de guddommelige Kvinder." Og dette er alt. Den unævnte „tredobbelt hornede, livsgivende Tyr," som i V, 43, 13 siges „at bo hos Gnaerne, i Planterne," skal f. Eks. efter Grassmann være Tvashtar, men efter Konteksten er det sikkert Agni, og vi maa opgive det ellers saa kærkomne direkte Bevis for Tvashtars Forhold til Planteverdenen. At ogsaa „Aktoshpatien med alle Gnaerne" i X, 92, 14, som Hillebrandt og Bergaigne med Flere vil forklare som Tvashtar, snarere er Agni, er allerede omtalt.

Hvad mene Digterne nu med disse Gnaer? Foruden med Tvashtar søge de, som vi saa, et Par Gange at bringe dem i Forbindelse med Agni og ogsaa med Savitar (II, 38, 10), men uden at Forsøget fastholdes og saa svagt og famlende, at det er umuligt at sige, hvad de have tænkt sig derved. I V, 43, 13 er Gnaerne maaske Offergaverne, i X, 92, 14 maaske Agnis Flammer, men maaske ogsaa noget helt andet. Ellers forklares de enten som Gudehustruerne i vor Forstand af Ordet — i V, 46, 8 nævnes de udtrykkeligt: Indrāṇī, Agnāyī etc. — eller som de velbekendte Personifikationer af Offeret og alt, hvad der hører Gudstjenesten til (V, 43, 6; VI, 49, 7; I, 22, 10), og da den som Kvinde personificerede Bøn eller Offergave selvfølgeligt skal finde Vej til Guderne og formæle sig med dem, blive Gnaerne ogsaa paa denne ægte indiske Maade Gudernes Hustruer. Betegnende er I, 22. Det er her, Agni i Strofe 9 bedes at føre „Gudernes Hustruer" og Tvashtar hid til Somadrikken, men i Strofe 10 nævnes de som Gnaer og siges udtrykkeligt at være Offergudinderne Hotrā, Bhāratī etc., i 11 ere de atter „de gud-

dommelige Heltehustruer" og nævnes i 12 udtrykkeligt som Indrāṇī, Varuṇānī og Agnāyī. Det afgørende er, at Ordet her og ellers overalt (en Snes Gange) kun bruges om mytiske guddommelige Kvinder[1]), at det i Flæng bruges om enhver Art Gudehustruer og ellers staar i taaget Almindelighed, at det med andre Ord synes overleveret fra en ældre Tid, saa Digterne veed det skal betyde noget guddommeligt men ikke hvad, og at den oprindelige Betydning, hvor den en enkelt Gang skimter igennem, synes at være Skyvandene. I I, 61, 8 hedder det at „Gnaerne, Gudehustruerne, sang en Lovsang for Indra, da han havde dræbt Ahi," det er, da han lod Regnen fri, og da det i IV, 22, 6—7, i samme Situation er selve de løsladte Vande, der som „guddommelige Søstre" synge til Indras Pris synes disse Gnaer altsaa at være Regnen. Dog kan det her og i X, 95, 7, hvor Gnaer og de himmelske Strømme (nadyaḥ) stilles Side om Side, gerne være et Tilfælde, at man har valgt Ordet Gna som et Udtryk for Kvinde mellem flere.

Nu da vi kende Ordets øvrige Brug, er det klart, at Forbindelsen „Tvashtar med Gnaerne" er langt fastere og mere typisk end nogen af de andre, og dog er den ikke mindre uklar. Den er der nu engang, men ogsaa her veed Forfatterne kun at gentage den overleverede Formel, og heller ikke her veed de bedre end antydningsvist at forklare ogsaa disse Gnaer som Gudehustruer, hvad aabenbart er umuligt. For det første er dette — Ordet taget i vor Forstand — en rent episk Tankegang, der i sig er meget sen og maa være det dobbelt ved Vedaerne, hvor der endnu ikke har dannet sig nogen fast Gudekreds, hvor Guderne først meget sildigt faa Hustruer,

---

[1]) I IV, 9, 4 er det Agni, der som identisk med Offergiverens Hustru kaldes Gnaen. Interessant er VI, 68, 4: »alle Guder, baade Gnaer og Mænd,« smlgn. nṛn-patnīḥ i V, 50, 3.

og hvor disse slet ikke naa til at spille nogen fremtrædende Rolle. Dernæst er der, hvad enten Ordet saa skal betegne Gudinder eller Offerkvinder (som i VII, 34, 22), intet som helst hos den ældre eller senere Tvashtar, der kunde berettige et saadant Kvindevenskab. Hvor skulde Gudinderne, der her som overalt maa sidde hjemme, passende Huset, mens Manden er ude (det siges udtrykkeligt om Indrainden III, 53, 6), hvor skulde de kunne samle sig om en fremmed Gud og det om en Tvashtar [1])!? Men ogsaa Bønnens Kvinder har deres Hjem, — paa Offerstedet og hos Guden, der bedes til, — de kan ikke paa Vejen bøje af ind til Tvashtar, og skulde nogen Gud i Rig-Veda kunne samle dem om sig og føre dem, maatte det som vi veed være Agni og ingen anden. Da disse Kvinder nu kun kan være enten (Gudehustruer eller) Bønner eller Lys eller Vande, saa tyder dog alt paa, at Skyvandene, en Regnguds naturlige og uregne Tilbehør, forud for Rig-Veda har faaet det for dem rette Navn Gnaer (fødende, frugtbare Kvinder) og at Tvashtar takket det sproglige Udtryks og den religiøse Formels sejge Livskraft har beholdt disse billedlige Skyvande omkring sig, efter at han forlængst havde mistet de virkelige. Dette stemmer med samtlige Gna-Steder og forklarer os, hvorfor Digterne her ere i Vilderede. At de selv har følt det mislige i at opfatte Gnaerne som Gudehustruer, synes mig at ligge i det snurrige Udtryk devebhir janibhiḥ. De fleste af disse Steder forekomme i Algudehymner, men nu er det dog en egen Sag, efter at have hidkaldt alle de store Guder, saa i deres Paahør at bede Tvashtar

[1]) Saa vidt jeg veed, er der kun gjort eet Forsøg paa at forklare dette, Roths (i Ordbogen, sub voce): Tvashtar staar i saa nært et Forhold til Gudekvinderne, fordi hans Virksomhed er knyttet til det kvindelige Moderskød Men det hjælper ikke, — selv om Gudinderne altid var svangre, laa de jo dog bedst i Barselseng hjemme.

komme med deres Hustruer; det er allerede efter vor og endnu mere efter indisk Tankegang mildest talt upassende Derfor er det, tænker jeg mig, at man for Anstandens Skyld har indskudt Guderne „Tvashtar med Guderne og deres Koner“ [1]). Men derved styrter man fra Skylla i Karybdis, thi en saadan Førerstilling tilkommer nu paa ingen Maade Tvashtar, og særligt VI, 50, 13, hvor den gamle Formel „Dyaus med Guderne“ er taget med, hvor Digtet altsaa efter i 1—12 at have hidkaldt hele det indiske Panteon, nu vender sig til „Tvashtar med Guderne og deres Koner, Dyaus med Guderne, Jorden med Havene,“ der kan selv de vediske Forfatteres Hang til Pleonasme ikke klare Sagen, der faar denne Strofe et ligefremt sindssvagt Udseende og synes mig ret levende at anskueliggøre, hvor forlegne Digterne har været med disse uforstaaede Gnaer, ellers havde de vel ikke grebet til saa fortvivlede Udveje.

Et yderligere Bevis for at vi her ere paa rette Vej ligger i to af disse Digtes liturgiske Karakter. I, 15 og II, 36 ere nemlig skrevne som Tekster til en bestemt Ceremoni, efter Traditionen et Offer til Aarstidernes Guder — og her har altsaa „Tvashtar med Gnaerne“ deres faste Plads i Strofe 3. Det viser afgjort, at hans Forbindelse med Gnaerne ikke er et løst Digterpaafund, men en religiøs Tanke, noget de Troende tillagde reel Betydning, og ved et Offer for Aarets Tider var det jo saa saare naturligt, at vende sig til „Guden med de regnsvangre Skyer.“

Altsaa: Tvashtar lader den Sæd flyde, som giver Næring, Rigdom og Efterslægt, Tvashtar er Vindgudens Svigerfader og har omkring sig Skyvandene som Gnaer,

---

[1]) Man fristes stadigt til og maa i II, 36, 3 nødvendigt oversætte »med de guddommelige Kvinder,« men Hankønsformen devebhih er for mig uovervindelig.

det er de tre direkte Minder om den gamle Regngud, det er den Støtte, Rig-Veda byder os for vort Udgangspunkt. Strengt taget kunde ogsaa det, at Tvashtar „skaffer Drenge“ regnes herhen, men da dette dog ikke saa umiddelbart er en Funksjon af Regngudens Væsen, skal jeg behandle det i et Afsnit for sig. Det lader sig meget vel opfatte som den senere, den svækkede Tvashtars første Form.

Fødselsguden Tvashtar.

At ældre Regnguder trænges tilbage eller omdannes, det er noget vi træffe Eksempler paa i de forskelligste Naturmytologier, og det saa konstant, at det kan gælde for en mytologisk Lov. En af de store Uvejrsguder bliver let den herskende Himmelgud, der ender med at raade for Lys og Regn, for Sol og Lyn, for Vind og for Vejr, og raade ene, — saaledes har Zeus taget Brødet ud af Munden paa Hermes, Odin paa Heimdal. Er engang Himmelfænomenernes store Hersker Indra traadt i Forgrunden, vil Ingen gaa til Tvashtar for at faa Regn. Men som de der hidføre al Vækst og Udvikling, raade Regnguderne tillige gerne for Menneskets Fødsel og Vækst, ogsaa dette er et lovbundet typisk Træk [1]), og hvor det er fremhævet saa stærkt som ved Tvashtar, hvor Regnen som Apridigtene viste os det i den Grad er opfattet som livsformende, maa vi vente, at Guden her vil vise større Modstandskraft. Slaaet af Himlen vil han klynge sig til Barselsengen, barnløse Forældre og ængstelige Mødre vil søge alle mulige Udveje, og ikke let lade nogen gammel Formel gaa tabt, og da vi nu virkeligt i Rig-Veda træffe vigtige, afgjort religiøse Steder, hvor Folk ty til Tvashtar

[1]) Om end med forskellig Vægt for de to Grupper af Regnguder

i Børnesager, saa tør vi heri se en Følge af hans gamle Regngudevæsen, et indirekte Bevis for vor Hovedsætning. De herhen hørende Steder ere ikke mange, men ret interessante.

I et Fragment, der som det synes kun paa Grund af det lige Versemaal er blevet indflettet i Algudehymnen VII, 34[1]), møde vi i Strofe 20 den naive lille Bøn:

Naar vore Koner de til os træde,
Lethaandet Tvashtar os skaffe Drenge (vīrān).

Faa og tarvelige Ord og dog vægtige som Guld. Gav Apridigtene os den lærde, den fuldstændige og systematiske Formular for den ældste Tvashtar, saa har vi her for første og sidste Gang en efter dens hele Tone at dømme virkeligt folkelig, fri og umiddelbar Bøn til ham, nu veed vi, at han indenfor Rig-Veda har ført noget mere end en literærhistorisk og episk Tilværelse, har haft virkeligt religiøst Liv, om end kun som Guden, der skaffer Drenge. Som et Hovedpunkt træder dette ogsaa frem i det omtalte II, 1, 5, hvor Agni sammenstilles med Tvashtar, fordi de bægge har med Gnaerne at gøre, og fordi Agni er en Tvashtar til at skaffe sine Tilbedere suvīryam (smlgn. ovenfor S. 231[1])). Da vīra betegner alt, hvad mandigt er, lige fra Søn, Dreng, til Helt og Gudehelt, har vi her et aabenbart Ordspil. Om Offerilden samles de fromme Helte med rige Offerhonorarer, altsaa giver Agni Brahmanerne Rigdom paa Helte, suvīryam, men saa er han jo en Tvashtar, thi ogsaa Tvashtar giver Rigdom paa Viraer, det vil sige kraftige Drenge, ottepunds Knægte.

---

[1]) Fra Strofe 19 til 20 er der saa stort et Spring i Indhold og Tone, at 20 næppe kan være paa sin oprindelige Plads her, skønt Digtet med Hensyn til Plads og Versetal er fuldstændigt i Orden. Om St. 21 oprindeligt hører med til 20 er saare tvivlsomt, de følgende Strofer gøre det i hvert Fald ikke.

Intet af disse to Steder er maaske særligt gammelt, men de høre i hvert Fald bægge til god og fuld Rig-Vedatid, og hvor fuldstændigt de end gaa forbi de tre første Led: Sæd, Næring, Rigdom, saa slutte de dog tæt og nøje til Apriformularens fjerde Led, til Udtryk som i III, 4, 9 lad „dygtige Viraer fødes.“ Nu beholder Tvashtar denne Bestilling meget længe, dog allerede indenfor Rig-Veda ikke i dens fulde Omfang og endda kun med Møje, haardt trængt af talrige Konkurrenter. Det ses af et meget sent Digt, helt nede fra Rig-Vedatidens Slutning, X, 184, en liturgisk Formular, skrevet til en Ceremoni, der rimeligvis skulde sikre den nygifte Hustru Børn; det lyder i sin Helhed saaledes:

Vishṇu berede skal dit Skød,
Tvashṭar skal runde Formerne,
Prajāpati skal gyde til
Og Dhātar lægge Livsfrugt ind.

Sinīvāli skal lægge Frugt,
Sarasvati skal lægge Frugt,
Aṣvinerne skal lægge Frugt
I dig, de To med Lotuskrans.

Den Livsfrugt, som Asvinerne
Med Guld-Aranien gnede frem,
Den bede vi, at du maa faa
Og føde om ni Maaneder[1]).

Her ere vi langt fra den aabne fulde Tillid, hvormed man engang bad Tvashtar, og Tvashtar alene, skaffe Drenge. Nu er det Prajāpati, der skal lade Sæden flyde,

---

[1]) Vishnus Rolle her samt Prajāpatis og Dhātars Optræden viser blandt andet, at Digtet er sent, hvad ogsaa et enkelt sprogligt Udtryk (pushkarasraj) tyder paa, men den højst værdifulde Efterretning, vi her alene faa om Asvinerne, viser tillige at det har benyttet ældre og rigere Kilder end dem, vi have.

Dhātar og Andre, der skal lægge Livsfrugten ind; først naar Fosteret er der, skal Tvashtar sørge for at det bliver vakkert og velskabt, og maaske for at det faar det rette Køn. Det Udtryk her er brugt tvashṭā rupāṇi piṅṣatu, „Tvashtar skal smykke Skikkelserne“, „runde Formerne“, som man nu vil oversætte det, er sikkert valgt af lærde Grunde for at naa Overensstemmelsen med Formlen i Apridigtet X, 110, 9 rūpair apiṅṣat, men det er tillige paavirket af den senere Opfattelse af Tvashtar. Det er den gamle, glemte, befrugtende Regngud, der haardnakket kæmper for den sidste Rest af sit Omraade og virkeligt holder sig ved Barselsengen, men hans Opgave der omdannes og indskrænkes efter det, man nu ser i Tvashtar, den formende Kunstner.

Det fjerde og sidste Sted X, 10, 5 er noget tvetydigt. Yami der er forelsket i sin Tvillingbroder Yama siger til denne:

Som Livsfrugt alt til Ægtepar os gjorde
Alformet Tvashtar, fødende og Fader.
Hvad han har ordnet, det omskiftes ikke,
Som hans nu kender Himlen os og Jorden.

Efter Ordene synes den gode Dame at mene: allerede da vi laa sammen i Modersliv, gjorde Tvashtar mig til Kvinde og dig til Mand, hvad aldrig lader sig forandre, og nu ere vi een Gang for alle et Par, men det stemmer ikke ret hverken med Yamas forangaaende eller efterfølgende Replik. At man i det vediske Indien skulde troet, at Ægteskaber stiftedes i Himlen, ja tænkt sig en Tvashtar lige fra Undfangelsen af afgøre, med hvem det

[1]) At X, 184 er et lærd Digt, udgaaet fra Præsteskolerne, ses noksom af dets hele systematiske Karakter, af den Omhu og som Asvinernes Medtagen viser grundige Viden, hvormed det samler alle Slags Fødselsguder og i første Strofe med videnskabelig Nøjagtighed afgrænser deres Omraade.

nydannede Væsen engang skulde gifte sig, det synes mig trods Atharva-Veda VI, 78, 3 lidet rimeligt. Yamas næste Ord (St. 6): „Men hin den første Dag, hvem veed vel om den? — Hvem saa den vel, hvem kan derom fortælle?“ minde uvilkaarligt om den senere indiske Overtro, at Gud skriver Barnets senere Skæbne paa dets Pande, men dels er det paa sjette Dag *efter* Fødselen, han gør det, medens Yamas Dag vel ligger forud, dels kan Skæbnebegrebet, denne triste Karikatur paa Naturens lovbundne Nødvendighed, selvfølgeligt ikke spille nogen officiel Rolle i Rig-Veda, end sige i den senere Rig-Veda. Indtil det hele Digt bliver bedre belyst, er det sikrest at nøjes med dette: ogsaa her har Tvashtar en eller anden afgørende Indflydelse paa Fosteret i Moderens Liv.

Mere svævende og ubestemte ere III, 55, 19 og VIII, 91, 8. Det første (en Algudehymne), der forresten benytter ganske samme Udtryk som Yami i X, 10, 5: devas tvashṭā savitā viṣvarūpaḥ: „Guden Tvashtar, den skabende, den alformede, nærer Afkommet, avler mangfoldigt, alle disse Væsener ere hans,“ giver i hvert Fald en velkommen Bekræftelse paa hele Tankegangen i de fire forudgaaende Steder. At der i VIII, 91, hvor Agni bedes om „at være for de Ofrende som en Tvashtar for de Skikkelser (rūpāṇi), der skulle dannes,“ er tænkt paa de samme Skikkelser, Fostrene, som i X, 184, 1 (rūpāṇi piṅṣatu) er i det mindste muligt.

For at man nu ikke skal tro, det er vilkaarligt eller efter en blot Sandsynlighedsberegning jeg i Apridigtene finder og i Fødselsguden ser en Rest af den gamle Regngud, skal jeg give nogle typiske Eksempler paa de Udtryk, hvori Rig-Veda taler om en fuldt levende, utvetydig Gud for Skyer og Regn, om Parjanya. „Regn gav du, . . . du gjorde Ørkenen, saa vi kunde drage igennem den, du avlede Planter til Brug for os (V, 83, 10);“ „den Tyr giver Sæd, lægger Frugt i Planterne,“ „væd Jord og

Himmel med Smør" (V, 83, 1, 8), „Moderen (Jorden) tager mod Faderens Sæd" (VII, 101, 3), „op stige Urterne . . . naar Parjanya fryder Jorden med Sæd, da fødes Liv og Kraft (irā) for hvert et Væsen" (V, 83, 4), „paa ham bero alle Væsener", „det er den Tyr, der lægger Sæd i det evigt kvindelige (ṣaṣvatīnām), i ham har alt, hvad der staar og gaar, sit Liv" (VII, 101, 4, 6); i een Algudehymne (VI, 52, 6) paakaldes han som den, der kvæger med Planter", i en anden (VII, 35, 10) som den, der „bringer Held for Afkommet", og i et af Digtene til ham selv, hedder det med rene Ord, „den der lægger Livsfrugt i Planter, i Køer, i Heste og i Kvinder, det er Parjanya" (VII, 102, 2). Og lignende siges om Maruterne (V, 53, 13), om Rudra (I, 43, 6), om Vindguden, der tillige giver Regn (VII, 90, 2) etc.; selv det for Tvashtar tekniske Udtryk „vi-sā" bruges ligeledes om Maruternes Regnen I, 85, 5 og Parjanyas V, 83, 7, 8. Her ses det, hvor let en Regngud Tvashtar kunde blive staaende som Fødselsgud, hvor naturligt en Række gamle Digte til hans Ære kunde sammentrænges i Apridigtenes Formel.

At Regn giver Næring og Næring Afkom, disse tre Hovedled i Tvashtarformlen, vende forøvrigt stadigt tilbage i den indiske Middelalders Opfattelse af Verdensløbet. Hos Yājñavalkya III, 71 hedder det: „Ofrene nære Solen, fra Solen kommer Regn, fra den Planterne, de give Føde og naar den bliver flydende, bliver den (mandlig) Sæd (ṣukratvam upagacchati)". Kortere hos Manu III, 76, „hvad der ofres i Ilden, gaar til Solen, fra Solen kommer Regn, fra Regnen Føde, fra Føde alle levende Væsener." Som man ser udgaar alt fra Offeret; dog kan man her slippe nemmere fra det og i Stedet for at tænde Offerilden, anbringe Gaven direkte i en Brahman, som det ses af den højst interessante Variant hos Vasishṭha XI, 13: „Gæster en Brahman et Hus, er han som Offerets Ild; ved at beværte ham, faar man Regn og Regn giver Føde." I

Bhagavadgītā III, 13 findes en længere Kæderække med anden Tendens, men ogsaa her hedder det: „fra Føde opstaar de levende Væsener, men Føde fra Regn og Regn fra Ofre," og dette Kredsløb er ægte vedisk. At alt Liv paa Jorden stammer fra Regnen, medens de jordiske Ofre skabe Regnen, det er sagt med al ønskelig Fynd i Rig-Veda I, 164, 51:

Det er jo dog det samme Hav,
Som Dag for Dag gaar op og ned:
Fra Skyen Jorden faar sit Liv
Og Himlen sit fra Ofrets Ild.

Den Tanke, jeg læser ud af Apridigtenes Tvashtarformel, er altsaa i hvert Fald typisk og centralt indisk[1]).

Nær havde jeg glemt, at Agni i II, 1, 5, hvor han kaldes en Tvashtar, fordi han giver suvīryam, tillige prises, fordi han giver suaṣvyam, gode Heste eller Rigdom paa Heste. Ogsaa dette kan være et Lighedspunkt med, indeholde et Minde om den gamle Tvashtar, naar vi tænke paa Parjanya, der lagde Livsfrugt i Heste eller paa I, 43, 6, hvor Rudra skal give „Trivsel for Hest, for Vædder, for Faar, for Mænd, for Kvinder, for Kvæget."

---

[1]) Det sidste af de intrikate Spørgsmaal, som Kong Pravāhana stiller til Brahmanen Svetaketu, lyder saaledes (Chand. Up. V, 3): »hvor kan Vandene ved det femte Offer tale med Menneskestemme?« Og Forklaringen er: ». . . Guderne ofre Soma i Skyen, og det bliver Regn, de ofre Regnen til Jorden, og det bliver Føde, de ofre Føden i Manden, og det bliver Sæd, de ofre Sæden i Kvinden, og det bliver Livsfrugt, og naar den fødes, saa tale Vandene altsaa med Menneskestemme,« det er, saa er Regnen blevet Menneske. Stadigt Tvashtarformlen, Regn — Næring — Afkom, der gaar igen. Anderledes Deussen: Vedānta S. 390—2.

Den formende Tvashtar.

Jeg kunde ogsaa kaldt dette Afsnit „Algudehymnernes Tvashtar". De Tekster, jeg her benytter, ere for en Del allerede anførte og de øvrige lode sig meget vel anbringe under næste Afsnit; heller ikke i Alder danne de en Gruppe for sig, de ere sikkert ældre end det nys citerede X, 184, og flere af dem kan være senere end de fleste af Kunstnerstederne. Og dog er det ikke blot for Nemheds Skyld, jeg samler dem her; de gøre kun Sagen anskueligere, fordi det Tvashtarbillede, de rummer, ideelt set er et virkeligt Overgangsled i Gudens Historie, og ogsaa udvortes set staar som et Hele, da samtlige dets Træk ere hentede fra Algudehymner og Algudestrofer.

Enhver veed, hvor bange man i den klassiske Oldtid var for at glemme nogen Gud, der havde Ret til Offer; allerede Homer fortæller jo, hvorledes et helt Landskab blev hærget, hvorledes dets By gik op i Luer og Heltene faldt, blot fordi dets Fyrste havde glemt een eneste Gud ved sit Høstoffer, ofret til alle de andre, men udeladt Artemis[1]). Det var da kun naturligt, at Grækerne værgede sig ved at indstifte Ofre, ogsaa for de ubekendte, ja for alle Guder, naturligt at Romerne i højtidelige Formler vendte sig til „Alle I himmelske Guder, I jordiske, I underjordiske", og dobbelt naturligt at Inderne — Motivet er jo almenmenneskeligt[2]) — med deres rige Offertjeneste havde en særlig Algudeliturgi, Algudeofre, til hvis Brug vi i Rig-Veda finde en tresindstyve store Algudehymner,

[1]) Il. IX, 531 f.

[2]) Udenfor Algudehymnerne kommer det i Rig-Veda en Gang direkte til Orde i X, 15, et Digt, der beder de Døde, »Fædrene« om ikke at gøre Skade (St. 6) og i Strofe 13 vender sig til »de Fædre, som ere her til Stede, og der ikke ere det, dem som vi kende, og dem som vi ikke kende« — en aabenbar Forsigtighedsformular.

foruden talrige spredte Enkeltstrofer af lignende Indhold. Det der giver disse Digte deres store Værdi for Rig-Vedas Eksegese, er at de ikke ere bundne til nogen bestemt Type. Af og til forfalde de til blotte Navneopregninger og vælte i samme Strofe en femten, seksten guddommeige Væsener, hele Vognlæs af Guder, store og smaa, over hverandre, dog er dette kun undtagelsesvist; oftere strø de Guderne ud over hele Digtet, saa jævnt, at de dog kan faa en Linie eller et Tillægsord hver og saa vilkaarligt, at aldrig to Digte følge samme Orden. ja at i samme Digt de samme Navne kunne vende to, tre Gange tilbage, i nyt Selskab. Men oftest indledes, afbrydes og afsluttes disse mere ramsende Partier med Strofer, som udførligere behandle en eller flere Yndlingsguder, ja det hele Digt kan i den Grad være rettet til Een, særligt til Agni, at det bliver meget vanskeligt at afgøre om vi her som Traditionen vil har en Algudehymne og ikke snarere en Agnihymne for os. Man har med eet Ord nøjedes med, at Offergaven udtrykkeligt blev rakt til alle Guder, og givet Digterne fuld Frihed til at nævne saa mange eller faa, de vilde, eller fejre dem alle i een, i Gudebringeren Agni, — for Alvor at paatage sig det umulige Hverv at nævne alle de guddommelige Væsener, det var jo at fly for Regnen og stille sig under Tagrenden. Men saa har Digterne her en dobbelt Frihed; de kan nævne de Guder, de finder ere de vigtigste, drage deres Yndlingsguder frem, og de kan sige om dem, hvad de ville. Her er ikke som oftest ved Enkeltofferet en given liturgisk Ramme, som tvinger dem ind paa Ting, der ikke interesserer dem, her er intet specielt Formaal, som skal forfølges, her kan de frit øse af deres hele mytologiske Viden, de har ingen anden Opgave end i det Hele at stemme Guden gunstigt, og de vil da uvilkaarligt fremhæve, hvad der er Guden kærest, det vil sige, hvad de finder er det vigtigste og mest karakteriserende for ham.

Her om nogetsteds kan vi da vente at finde, hvad jeg har kaldet den „samtidige Opfattelse“ af Guden, ren og pur; derfor ere disse Hymner en vigtig Instans ved enhver Enkelt-Undersøgelse af Rig-Vedas Myter, derfor har jeg ovenfor (S. 235, 270) lagt Vægt paa,hvad de sige om Agni, og at de nævne ham saa ofte, medens Soma som Gud saa sjeldent kommer med etc., og derfor lønner det sig at se, hvorledes de gamle og nye Forestillinger om Tvashtar brydes i dette Algude-Spejl[1]).

Han nævnes ret ofte — meget oftere f. Eks. end Soma — men dog ikke fuldt i hver tredje af disse Sange. Det hændes et Par Gange, at han omtales ret udførligt i Digte, der kun nævne nogle faa Guder, medens han kan forbigaas, hvor der ramses Navne op i det uendelige, og dette beror ikke paa Digtenes Alder eller Hjemsted; i to ensartede Sange, der staa jævnsides i samme Bog og sikkert have samme Forfatter, kan det ene tage ham med og det andet ikke. Med andre Ord, man husker det endnu, at han skal være en stor Gud, hans Navn har endnu saa megen Klang, at han undtagelsesvist kan spille en lidt fremtrædende Rolle, men dog staar han afgjort i anden Række, allerede udenfor de Veje, hvor Samtidens levende Tanker færdes. Med hvilke Guder han nævnes sammen beror paa Tilfældet eller dog paa løse tilfældige Ideassociationer, som tilmed alle ere os fuldt forstaaelige, hvori jo ligger at disse Digtere geunemsnitligt ikke har vidst mere om Tvashtar end vi vide nu. Naar Forfatteren til X, 65 i Strofe 9 nævner Parret Indra-Vāju, er det sikkert Mindet om Vāju som Tvashtars Svigersøn, der bevæger ham til i næste Strofe at føre Vāju frem en Gang

[1]) Foruden de egenlige Algudehymner benytter jeg her en Algudestrofe IX, 81, 4, en Guderamse i X, 125 og en Opregning af Gudinder i I, 22, 9—12, hvor Tvashtar karakteristisk nok kommer med som den eneste mandlige Gud.

endnu, men denne Gang parret med Tvashtar. Tvashtars gentagne Tilnavn den fødende, savitar, forklarer hans Forbindelse med Savitar i III, 54, 11—12 og IX, 81, 4. I næste Afsnit vil vi se, at Tvashtar episk knyttes til Indra og Ribhuerne, og det svarer nøjagtigt til disse Forholds Art, naar han her nævnes een Gang før og to Gange efter Indra, men een Gang efter og fire Gange før Ribhuerne (I, 186, 6; II, 31, 4; VI, 52, 11; — V, 46, 4; III, 54, 12; X, 64, 10; X, 65, 10; X, 92, 11); Afhængigheden af Indra træder særligt frem i VI, 52, 11, som med en meget dristig Adjektivdannelse paakalder „den Marutskarede, den Tvashtarede Indra" (tvashṭṛmān; ogsaa II, 31, 4 staa Maruterne mellem Indra og Tvashtar, vel under Paavirkning af Ritualet ved Aarstidsofret; i I, 15 og II, 36 er St. 1—3 nemlig rettede til Indra, Maruterne og Tvashtar med Gnaerne). At Pūshan og Tvashtar (VI, 49, 8—9; X, 125, 2 (III, 54, 12; II, 31, 4) samt Aṣvinerne og Tvashtar (V, 46, 4 (IX, 81, 4)) bringes i nærmere eller fjernere Forbindelse, bliver ikke forstaaeligt i denne Afhandling, men det er en naturlig Følge af Pūshans og Aṣvinernes Væsen, det er som ved Vāju et Minde om en virkelig gammel Forbindelse. Naar Tvashtar møder med sine Gnaer, hedder det naturligvis „Indra med Vasuerne, med Adityaerne Aditi, Rudra med Rudraerne, Tvashtar med Gnaerne," og her har kun *det* Interesse, at Tvashtar konstant er den sidste. Hvad der siges om ham i disse Sange er meget lidt. Hyppigt nævnes han blot som Led i en Ramse, uden et eneste belysende Ord (VI, 52, 11; IX, 81, 4; X, 65, 10; X, 125, 2) eller med rent intetsigende Ord; han kaldes Rigdomsgiveren X, 92, 11; VII, 34, 22; bedes om at give Rigdom V, 46, 4, eller om at komme og drikke I, 186, 6, og alle de øvrige Steder samle sig i to Grupper. Enten bringes han i Forbindelse med Gnaer og Gudekvinder eller han kaldes den formende, den fødende. Gnaerne ere jo omtalte ovenfor og

næsten alt det der anførte (syv Steder af ti) er hentet fra disse Algudehymner. At Forfatterne saa ofte gribe til dette, som vi saa, uforstaaede Minde om Regnguden, det viser hvor fast Tvashtars Forbindelse med Gnaerne engang maa have været, og hvor lidt man nu veed at sige om ham. I de sidste seks Steder har vi den formende Gud. V, 41, 8 besynger med en direkte Tilknytning til Apridigtene „de næringsrige Mænd, Vastoshpati og Tvashtar“ (Teksten synes i Uorden). I X, 64, 10 beder Sangeren „Fader Tvashtar“, at høre hans Ord. I VI, 49, 9 hedder det: „Boligernes vidthen lysende Hotar[1]), Agni, skal hidofre os ham, hvem den første Del tilkommer (prathamabhaj), den herlige, den kraftgivende, den lethaandede (supāṇi) Gud med de stærke Arme (sugabhasti (eller med nemme Fingre? (IX, 72, 2)), den virkende (ṛbhu), den hellige Tvashtar, som er god at paakalde.“ Naar vi her fjerne de ligegyldige Udtryk, som bruges om alle Guder „den herlige, den hellige“ etc., saa har vi vel i prathamabhāj („den der kommer først til Mølle“, som det mindre officielt kunde oversættes) et gammelt Minde eller en rent literær Videredannelse af Apridigtenes „den aarle fødte“, „den forudgaaende“, og det centrale og nye her er den store Former, der virker med de smidige Hænder og Fingre (Arme). De samme Udtryk møde i III, 54, 12: „den skøntvirkende (sukṛt), den lethaandede (supāṇi), den velhjælpende, den hellige Gud Tvashtar giver os disse (tāni) til Hjælp“, og det er betegnende, at man her beder ham ikke om noget bestemt, men om „disse“, selvfølgeligt Goder, om alle de Goder, han raader

[1]) Ludwig oversætter »Boligernes hellige Tvashtar« og kommer derved Tekstens Ordstilling noget nærmere, men det synes mig, at Grassmann her som saa ofte har grebet den naturlige og korrekte Oversættelse; Ordstillingen bliver ved hans her fulgte Gengivelse næppe friere end saa mange Gange ellers.

over, uden at nævne dem, det er en Bøn ins Blaue hinein. Med samme Ubestemthed men med et vældigt Tilløb kaldes Tvashtar i II, 31, 4 „Guden, der magter alt det Værende“ (Tvashtar bedes her om „at fremskynde Vognen“ og samtlige Oversættere og Fortolkere (endnu Ehni *Yama*, S. 7) mene, at Digtet er skrevet til et Væddeløb; jeg kan her kun se det sædvanlige, i hele Digtet gennemførte Billede: de fra de mange samtidige Ofre opstigende Bønner sammenlignes med Vogne ved en Væddekørsel, det gælder om, hvem der først kan naa Maalet, Gudens Hjerte; baade første og sidste Strofe synes mig afgørende). Og Forfatteren til III, 55, 19 lukker Munden endnu højere op:

Ved Guden Tvashtar fødende (savitar), alformet,
Slægterne trives, mangefoldt han avler,
Ja, disse Væsner, hans de ere alle;

store Ord og lige saa ubestemte som de ere store. Man plejer at henføre ogsaa næste Strofe (20) til Tvashtar og kunde formelt gerne tage 21 med, men her møder en Vanskelighed. III, 55 er et af disse Algudedigte, der er lige ved at slaa over til et Agnidigt, Strofe 1—9 drejer sig utvivlsomt og udelukkende om Agni, skønt han kun lige nævnes; 10—18 er vel mere omtvistelige, men dog efter mit Skøn afgjort Offer- og Agnimystik, og i 21 har vi igen sikkert Agni (unævnt). Hvem er det saa, der i 20 passede de to[1]) store Bægere sammen, Tvashtar eller Agni? Rimeligvis den sidste, ja selv i 19 har Forfatteren vel kun, med Benyttelse af Motiver fra Apridigtene, sagt

---

[1]) Tvashtar former ellers kun eet Bæger eller Bægre i ubestemt Antal; de to Bægre her er vel Himlen og Jorden, som Agni forener og »propper fulde af gode Ting« ved som Bud at bringe Offret til Himlen og Gudernes Gaver til Jorden. Ordet Bæger er vel brugt forsætligt, for at holde Strofen mystisk svævende mellem Tvashtar og Agni.

det størst mulige om Tvashtar, fordi han paa mystisk Vis i Tvashtar saa et Agninavn.

Ogsaa udenfor Algudedigtene møde vi et Par Gange den samme ubestemte Forestilling om Tvashtar som den fødende frembringende. Man husker maaske, at Hesten ved Hesteofferet kaldtes aditi (I, 162, 22); ved som Offergave at gaa til Himlen blev den jo „livsgivende", og naar den sammesteds, Strofe 19, kaldes Tvashtar („Een er Tvashtar-Hestens Slagter")[1]) er det sikkert i lignende Mening, som den fødende, som en Offergave, der har Kraft til at fremskaffe gode Ting, og det Samme gælder om Strofe 3, hvor den der fører Offerbukken frem faar Tvashtarnavnet. Endelig har vi i X, 18 en højst ejendommelig Begravelseshymne. Dels bringer den de bedste Ønsker for den Døde, og Forfatteren faar selv her Lejlighed til at indskærpe det nødvendige i at give gode Offergaver: „saa sænk dig da i Jorden, denne vor vidthen værnende Moder . . . *Jorden er blød som Uld, ja som en ung Hustru for den der har givet Dakshina*; hun skal værne dig mod Tilintetgørelse." Dels søger den med stort Eftertryk at sætte Skel, at hindre at den Døde skulde tage nogen af de Levende med sig og siger:

Nu disse her er skilte fra de Døde,
Det blev til Held, at vi til Guder bade;
Nu gaar vi bort, vi danse vil og spøge,
Vi har i Sinde end at leve længe.

og saa hedder det i Strofe 6: maatte vi leve vor Tid ud, „Tvashtar give os langt Liv." Nu er det muligt, at Tvashtar i sine Velmagtsdage virkeligt har spillet denne Rolle, som Pūshan endnu gør det i et tilsvarende Digt X, 17, 3—6, og at dette er et Minde derom, men i hvert

---

[1]) Man kunde dog ogsaa henføre tvashṭuḥ til ekaḥ og dvā.

Fald viser det, at han her (ligesom i X, 2, 7) kaldes sujanimā „den skøntfødende“, ham med de skønne Frembringelser“, det viser, at det er som den fødende, han nyder saa høj en Ære.

For ret at bedømme det nu citerede, maa man huske, at det stammer fra to Kilder. Først fra selve Navnet Tvashtar, fra de Forestillinger, det sidste Rest-Indtryk af hans gamle Virksomhed, der endnu knytter sig hertil. Og som selv den ukyndigste, der ikke veed det mindste om Marstrand eller Dynekilen eller den store nordiske Krig, dog næppe kan høre Ordet Tordenskjold uden at tænke paa en Helt, som slog dygtigt fra sig, saaledes maa hos Vedafolket, længe efter at det har glemt at det engang var Tvashtars Regn, som frembragte Planterigets tusinde Former og gav Dyr og Mennesker Liv og Vækst, Navnet Tvashtar dog have vakt en ubestemt Forestilling om en Gud, der formede og fødte. Dernæst saa vi jo, at det i sidste Øjeblik, just som han var Forglemmelsen nær, lykkedes Tvashtar at slippe ind eller at klamre sig til Ritualet, og staar han end her i Skygge, i en beskeden Krog, fjernt fra de store Guders sollyse Plads, saa maatte man dog mindst een Gang om Aaret ved Aartidsofferet paakalde Tvashtar med de guddommelige Kvinder, saa hørte man ham dog ved „Forofrene“ nævne som den, hvis Sæd gav Rigdom, Næring og Efterslægt og ved Ægteskabet som den, der skulde give Fosteret Skikkelse eller Køn. Og naar nu dette saaledes lejlighedsvist fornyede Navn med sin gamle vægtige Klang paatvang sig Algudedigtenes Forfattere, hvad skulde de saa kunne sige om ham, uden netop det, vi nu have hørt? Ud fra de angivne Kilder lader det sig forklare uden en eneste Rest, uden en eneste Vanskelighed. Vi forstaa baade at han nævnes saa ofte og en enkelt Gang med saa store Ord, og at det der siges om ham dog er saa tarveligt og saa ubestemt, vi forstaa at han føder enten — og det oftest

— intet, intet som helst bestemt eller ogsaa Alt, „alle Væsener“, og vi forstaa det andet modsigende Træk, det disparate i det Billede, der her tegnes af ham. Thi hvorfor skulde egenligt denne Gud, der „magter alt det værende“, være en saadan Pigernes Jens? Hvorfor skal han med de smidige Fingre rende om med en Flok Damer i Hælene paa sig, de vilde jo kun sinke ham i hans Arbejde? Hans saa konstante Forbindelse med Gnaerne stemmer ikke med det øvrige, der fortælles om ham. Ogsaa dette viser tilbage mod et ældre Trin, tvinger os til at søge et Fællespunkt, hvorfra bægge disse Rækker af Udsagn kan have deres naturlige Udspring, et saadant Fællespunkt, som det vi have fundet.

Hvis man, — som man virkeligt har gjort det — vilde prøve paa at lægge det nu citerede, særligt Steder som III, 55, 19, til Grund, og mene her at have fundet Tvashtars Væsen som en fra først af skabende Gud, saa vilde det uigenkaldeligt strande paa det altfor vage og ubestemte i Teksternes Ordlyd. Ja, mod Rig-Vedatidens Slutning, i rent kosmogonisk Interesse, har man dannet sig slige Skabere, en „Algerningsmand“ og en „Afkomsherre“ (Viṣvakarman og Prajāpati), men de føles og forstaas som det de ere, kun halvt indhyllede, kun halvt personliggjorte Begreber, de forekomme kun i mere og mindre udpræget kosmogoniske Tankegange og ikke træffer man dem i gamle liturgiske Formler, i Offerritualets Afkroge, ikke hæfter der den mindste Rest af gamle Naturmyter ved dem. Saa let det var ud fra Regn- og Fødselsguden at forstaa den fødende Tvashtar, saa vanskeligt vilde det være at gøre den modsatte Bevægelse. Man maatte dynge Hypotese paa Hypotese, blot for at faa en saadan Skaber overhovedet, en saadan Taageskikkelse, til at fortætte sig til Gnaernes Ven, til Vindgudens Svigerfader, og saa skulde man søge dette nye og afledede i gamle og støvede Kroge, medens det urgamle og op-

rindelige laa bredt og aabent i Algudehymnerne, dette Udtryk for den fulde og sildigere Rig-Vedas Gennemsnitstanker. Det er umuligt.

Jeg holder mig her udelukkende til Steder, hvor Tvashtar virkeligt er nævnet, ellers kunde her endnu være adskilligt at føje til. Det hænder jo destoværre atter og atter, at Rig-Veda fortæller de interessanteste Sager om en unævnt han eller den, uden at det af Sammenhængen er muligt med Sikkerhed at se, hvem denne Han monne være, og det kan ikke undre, at Forskerne her ret ofte har gættet paa Tvashtar. Indenfor Algudehymnerne er det saaledes Tilfældet f. Eks. med V, 43, 13 og X, 92, 14, som vi omtalte ovenfor; endvidere mener Bergaigne, at „Tyren“ i V, 42, 12 er Tvashtar, de fleste Forskere tro, at „Faderen“, der i V, 42, 13 „lader Skikkelserne svinde (?) i Datterens Skød,“ maa være Tvashtar, ja Ehni fører det hele Afsnit om Faderens og Datterens Elskov i X, 61, 5—9 herhen og drager herfra meget skarpsindige og vidtrækkende Slutninger som denne, „hvis jeg forstaar denne Myte ret, skal den af Faderen, det vil sige af Himmelguden Tvashtar, i Nat-Gudinden udgydte Mandssæd betyde Stjernehæren (!), maaske i Særdeleshed Mælkevejen. Mod Dagens Frembrud drager Himmelguden sin vīrakarma tilbage, Stjernerne blegne, Mælkevejen forsvinder etc.“ (Ehni: *Yama* S. 13). Om Sagen selv skal jeg kun sige, at jeg i X, 61 savner enhver Antydning af, at Forfatteren kan have tænkt paa Tvashtar, medens Strofe 11—15 i V, 42 dog maaske nærmest ere rettede til Rudra, men herom skal jeg forøvrigt ikke strides med Nogen. Selv om Sandsynligheden var ikke imod men for Tvashtar, saa kræver dog al god Metode, at man ikke bygger noget som helst, end sige noget nyt og afgørende paa slige usikre Steder, de kunne dog i det højeste benyttes til at bekræfte, hvad vi andetsteds fra med Sikkerhed maatte vide. En saa dunkel og flertydig Gud som

Tvashtar kan jo lægges ind hvor som helst, og at passe en saadan Taageskikkelse ind under Udsagn, der i sig ere end mere dunkle og flertydige, og hvorved der maaske aldrig er tænkt paa Tvashtar, det er let, og det kan føre til de skønneste Resultater. Naar man har en Kridtpibe og rigeligt med Skum og barnligt Sindelag, kan man blæse de allerdejligste Sæbebobler.

Tvashtar og Viṣvakarman.

Men Tvashtar er jo Kunstneren, og er det nu rimeligt, at dette skulde være hans sidste Form? Skulde en saa anskuelig og haandgribelig Forestilling ikke snarere høre til et ældre Trin, og er det i det Hele tænkeligt, at man fra den ubestemt fødende Gud kunde komme til Kunstnerguden? Ja næste Afsnit vil vise, at Tvashtars Væren Kunstner i hvert Fald ikke egner sig til at være Udgangspunkt, og at han kan have gennemløbet den angivne Udvikling, at den fødende kan blive Kunstner, det lader sig ikke nægte. Ved et mærkeligt Træf giver en anden vedisk Skikkelse, den nysnævnte Viṣvakarman, os det bedst mulige Bevis herfor, ved nemlig selv at gøre denne Overgang og det i den historiske Tid, utvetydigt og for Alles Øjne. Det kan foreløbigt være ret nyttigt at dvæle et Øjeblik derved.

Som bekendt dukker Viṣvakarman første Gang op i Rig-Veda X, 81 og 82. Da hele Strofer her (X, 82, 4—7) synes at være tagne lige ud af en Agnihymne, er jeg tilbøjelig til at antage, at Ordet, der kun betyder den al Gerning udførende, Algerningsmanden, og ogsaa een Gang bruges om Indra VIII, 87, 2 og een Gang om Sollyset X, 170, 4, at det oprindeligt har betegnet Agni eller en Personifikation af Offeret og dets Magt — hvad endnu

synes at være Tilfældet i Atharva Veda [1]), — og først derudfra har faaet sin nu gængse Betydning. Dog er det her nok, at det i de nævnte Hymner kan være et selvstændigt Navn for Skaberen, og at det er blevet forstaaet saaledes i den senere vediske Tid. I de rituelle Vedaer, i Brāhmaṇaerne og siden er Viṣvakarman Skaberen, som Prajāpati og Brahma og senere Mahadeva og Vishnu ere det, men rigtignok mere underordnet, mere usikker i sin Opgave end det sømmer sig en Skaber at være. Betegnende for hans Stilling er det klassiske Sted Tāitt. Saṃh. VII, 1, 5, 1: „i Begyndelsen var alt kun Vande, eet Hav; Prajāpati blev til Vāyu (Vindguden) og bevægede sig i

[1]) Dette Forhold har sin store Interesse, idet Atharva-Veda altsaa har bevaret os een Nuance af Offermystiken, en Sprogbrug fra Rig-Vedatidens Slutning, som tilfældigt ikke er kommet frem i Rig-Veda, og som ideelt set er ældre end R. V. X, 81 og 82. Da saavidt jeg veed endnu Ingen har gjort opmærksom herpaa, skal jeg i al Korthed notere Stederne. I VI, 122, 1 er det naturligst, at tage Visvakarman ligefrem som et Agninavn: sammenlign Strofe 4. Om Viṣvakarman i II, 35 er Agni eller en Personifikation af Agni eller af Offeret, er ikke let at sige; for det første taler Udtrykket i Strofe 5: »dette ved Visvakarman udførte Offer«. Ogsaa i XIII, 1, 14 bevæge vi os i hvert Fald afgjort indenfor Offerkredsen; om visvakarmaṇe her staar for agnaye, maa jo bero paa Opfattelsen af Rohitā. I II, 34, 3 og 4 synes Ordene Visvakarman og Prajāpati bægge at være brugte adjektivisk og aldeles ensbetydende om en rigt ydende Gud, det første anvendt paa Agni. Som man kunde vente (Offerguden, Offeret og Offerpræsten have jo samme Magt) benyttes Ordet ogsaa som Præstebenævnelse, sikkert i XII, 1, 13 (i Flertal) og vistnok tillige sammesteds Strofe 60. Af de meningsløse Ramser XIX, 17 og 18, hvor de forskelligste Guder bedes om at yde Beskyttelse fra de forskellige Verdenshjørner, lære vi kun, at Visvakarman sættes i Forbindelse med de syv Rishier (18, 7: »gid de Ondtsindede, som vilde mig ilde fra Syd, maa støde paa den syvrishiede Visvakarman«), og dette peger atter mod Agni, lige saa vel som at de fem Rituer i XIII, 1, 18 kaldes vaisvakarmaṇah. Endelig bruges Ordet rent appellativisk i IV, 11, 5 ved Siden af visvajit og visvabhrt.

Havet; da saa han Jorden; han blev til et Vildsvin og trak den op; han blev til Viṣvakarman og rev og sled i den (vyamārt), til den bredte sig ud" etc. Sagen er jo, at Rig-Vedas Autoritet er for stor, til at man kan slippe fra den; naar det der siges, at Viṣvakarman er Skaberen, saa er han det, men da man fra sin samtidige Spekulation og Tro veed, at det er ganske andre Guder, der skaber, saa har man ikke anden Udvej end at gøre ham til eet, i Veda og Brāhmaṇa oftest med Prajāpati, i de episke Digte og Purāṇaerne oftest med Rudra-Siva, og det ses gerne straks, om end ikke altid saa tydeligt som i Taittirīya Stedet, at han er helt til Overflod og kun tages med, fordi han skal med. Næppe har man ofret til Viṣvakarman, og naar Āitareya Brāhmaṇa (IV, 22) lader et Offer, der varer tolv Maaneder, slutte med at man slagter en Viṣvakarman-Tyr (vaiṣvakarmaṇam ṛshabham), og derefter tilføjer „thi da Indra havde dræbt Vritra" (hans Hovedbedrift) „blev han Viṣvakarman, og da Prajāpati (Skaberen) havde skabt, blev han Viṣvakarman, og Aaret er Viṣvakarman," saa ser jeg heri kun et Ordspil. Den der er færdig med al sin Gerning som Indra og Prajāpati i de nævnte Tilfælde, kan jo med en vis Ret kaldes en Algerningsmand, en Viṣvakarman; naar Offeraaret er ude, er dets Gerning al, og naar man efter at have ofret gennem tolv Maaneder endelig tilsidst slagter en Tyr, saa er det en Algerningstyr, saa er det, som vi vilde sige, den der sætter Kronen paa Værket. Dette er i al sin naive Spidsfindighed dog nogenlunde forstaaeligt; men sindsforvirrende er de episke Forsøg paa at stedfæste eller omdanne Visvakarman. Han gøres til en Søn af Jorden, hvad der ikke forhindrer, at han i samme Aandedræt siges, at have frembragt hele Tilværelsen, eller han har ikke saa meget skabt som erobret Jorden og opregnes i Ait. brah. VIII, 21, mellem de mange Konger, som have faaet Verdensmagt ved den store hellige Indraindvielse

(mahābhisheka), han knyttes paa forskellig Maade til Kaṣyapa, ja bliver endogsaa gjort til en Søn af Vasuen Prabhāsa og Vācaspatis Søster. Men intet af disse Forsøg lod sig gennemføre, dertil stod det for fast, at han nu en Gang var Skaber, og saa fik man denne irriterende Skaber, som intet havde at skabe, anbragt paa anden Maade. Denne store Aludfører gled uvilkaarligt over til at være den, der udførte alt, hvad stort og herligt var; naar det i de episke Digte og Purāṇaerne skal fremhæves, at noget ret er godt og skønt, saa tilskrives det ham. Han er Mester i tusinde Kunster, han er Gudernes Værkmand (tridaṣānāṃ vardhakiḥ), det er ham, der smedder deres Smykker og Vaaben, han gjorde de to Buer, som Guderne gave til Ṣiva og Vishṇu, han forfærdiger deres Vogne, han bygger deres Borge og Paladser, han skabte Kuveras Paradis paa Kailāsa, han grundede det underjordiske Eden i Supatala etc., ja lejlighedsvist, naar en Gudinde ret skal være skøn, er det ham, der pynter hende. Det kan da ikke forundre at han, som allerede Wilson (*Vishṇu Purāṇa*, 1840, S. 120) bemærker, af og til gøres til eet med Tvashtar. Saaledes hedder det i Mahābhārata III, 16309, om den kunstfærdige Abe Nala at han er „Tvashtar Viṣvakarmans stærke Søn". Den urgamle Naturgud og den relativt unge kosmogoniske Potens mødes her som Abefædre, Ingen veed efter hvor mange Aarhundreders Forløb, og det er tilvisse kun det fælles Gennemgangspunkt, det at de begge kom til at staa afblegede som i al Ubestemthed fødende og skabende Guder, der bringer det sidste Stykke af deres Baner til at løbe parallelt.

Endnu en Lighed er der mellem de To. Navnet Viṣvakarman holdt sig fuldt forstaaeligt; selve Ordet karman og mange beslægtede blev stadigt brugte i daglig Tale, de drejede sig alle om Gerning, Værk, Flid, Haandværk etc., og dette kan meget vel have medvirket til at

man, naar man engang var kommet i Forlegenhed med Navnets Ejer, saa gav ham en Virksomhed, som svarede saa godt til Navnet. Men netop dette er ogsaa Tilfældet med Tvashtar, ja vi har et ligefremt Bevis for, at hans Navn har haft Indflydelse paa hans senere Skikkelse. I det tidligere (S. 17) omtalte Digt VIII, 29, der som sagt karakteriserer en Række Guder uden at nævne dem og formelt kan regnes til Algudehymnerne, hedder det nemlig, Strofe 3:

En anden holder Haanden fast om Øksens[1]) Jern,
Tryg staar han midt i Guders Kreds,

og skønt man nok kunde ønske dette lidt tydeligere, kan det dog ikke godt gaa paa nogen anden end Tvashtar. Men nu Øksen? Man kan dog ikke give Sæd eller hugge Livets fine Spirer til med en Økse. Nej, men det nære Slægtskab mellem Rødderne taksh og tvaksh, mellem Ordene tashtar og Tvashtar, er umiddelbart føleligt (taksh bruges da ogsaa stadigt om Tvashtars Kunstnervirksomhed), og nu betyder taksh at forfærdige, særligt at lave noget af Træ, at tømre og tilhugge, medens tashtar ligefrem betyder Tømmermand, og saaledes er det Navnet der har lagt Øksen i Gudens Haand — det har afgjort givet sit Bidrag til hans Kunstnerfysiognomi og vel ogsaa lettet hans Overgang til i det Hele at blive Kunstner.

Det er i Virkeligheden ikke let at ordne saa fragmentariske og vidtspredte Tekststeder ind under en formentlig

---

[1]) Ludwig gengiver her vasi ved Sværd og i X 101, 10 oversætter baade han og Zimmer (A. J. L. 250) og Hillebrandt Soma 163) det med Kniv, men da man knuser, slaar Somastenglerne i Stykker med Stene, kan disse Stene vel sammenlignes med en Økse, hvormed man hugger, men vanskeligt med en Kniv. Ogsaa X, 53, 10 og ikke mindst Ordets Brug om Lyngudernes andet Vaaben (I 37, 2 etc., se ogsaa svadhitivat I, 88, 2) synes mig afgjort at tale for den ældre Oversættelse, Økse.

Udviklingsrække. Det er ikke fordi det er saa vanskeligt at finde en nogenlunde antagelig og vakkert udseende Teori, — tværtimod! slige Teorier skyde jo op som Svampe om Høsten i Tusindvis. Men den store Vanskelighed er stadigt at huske, at det er lutter løsrevne Tekststeder, man stiller sammen i en for saa vidt vilkaarlig og kunstig Sammenhæng. Ethvert af disse Steder har sin egen nærere og fjernere Sammenhæng og kun ved stadigt at se det der ind i, kan man lade Teksterne selv tale, kan man undgaa forhastede Resultater, undgaa at tillægge Stedet en anden eller større Beviskraft for den Teori, man forfægter. end det virkeligt har. Her f. Eks. var det for mig fristende at sige: selve disse Algudesteder viser. hvor let og uvilkaarligt, man kunde gøre Overgangen fra den fødende Gud til Kunstneren. Han er fødende, formende, virkende, lethaandet — her har vi det allerede. Men det Ræsonnement gælder ikke, da det meget vel kan være en Viden om Kunstneren, der har fremkaldt disse Udtryk: lethaandet, skøntvirkende etc. Algude- og Kunstnertekststederne maa opfattes som to i det Hele samtidige Grupper, og saa er det et ganske andet Spørgsmaal, der rejser sig. Har Algudehymnernes Forfattere vidst fuldt saa god Besked som vi om Tvashstars Virksomhed som Kunstner, hvoraf kommer det da, at de kun saa sjeldent og indirekte hentyde dertil? Hvorfor kalde de, der dog vil sige deres Bedste om ham, ham ikke rent ud den store Kunstner, hvorfor nævne de ikke en eneste af hans store og gode Kunstnergerninger? Det er det Spørgsmaal, Teksten selv stiller, det er et af Beviserne for, hvor vigtige Algudehymnerne ere for Rig-Vedas Eksegese, og nok er det forunderligt, at ingen af de mange, som i Tvashtar se „den indiske Hefæst“, har stillet sig dette Spørgsmaal saavel som det næste, hvormed jeg skal indlede Afsnittet om

Kunstneren Tvashtar.

De herhen hørende Tekststeder danne langt den største (tre Syvendedele af alle Tvashtarstederne) og efter Indholdet bedst sammensluttede Gruppe. Det kan da ikke undre, at man ofte har lagt dem til Grund og at særligt Muir, der her som altid gaar den sikre Vej, definerer Tvashtar som „the Hephaistos of the Indian pantheon, the ideal artist, the divine artizan, most skilful of workmen". Og dog er dette tilsyneladende sikre en Illusion, et første rent foreløbigt Indtryk, som maa vige, saa snart man ikke tæller men mytologisk vejer og sondrer Teksterne, saa maa man nemlig straks spørge: Hvor kan det være, at saa ofte der tales til Tvashtar selv, saa ofte han i Apri-, Ritudevata- (I, 15 og II, 36) og Algudedigte besynges for egen Regning, er han enten alt andet end Kunstner eller det siges kun i løs Almindelighed, at han føder og former, medens det omvendt og atter uden en eneste Undtagelse kun er i Digte til andre Guder og til Ære for dem, Tvashtar optræder og virker som Kunstner? Heller ikke dette Spørgsmaal lader sig omgaa, og egentligt er det løst, saasnart det er stillet. Man behøver blot at gaa lidt mere i det enkelte.

Af den største af alle Kunstnere at være (apasām apastamaḥ), er Tvashtar just ikke produktiv. Rig-Veda kender kun, alt som man vil, eet, to eller tre egenlige Kunstværker fra hans Haand, og af dem omtales kun det ene, Indras Vaaben, selve Tordenkilen, nogenlunde ofte. Her hedder det syv Gange, at Tvashtar tilhuggede (I, 32, 2; 52, 7; 61, 6; V, 31, 4; X, 48, 3) Tordenkilen eller satte den i Bevægelse [1]) (I, 85, 9; VI, 17, 10) for Indra. Dette

[1]) Man oversætter ogsaa „drejede", hvad fra Tankens Side vilde være fortræffeligt, men i hvert Fald viser VI, 17, 10, at vartayati her kun skal variere det sædvanlige taksh og at Lud-

kunde bringe os til at tænke paa en gammel Naturmyte: Lynet fødes i Skyen og altsaa er det fra Skyguden Tvashtar at Indra faar det, men Rig-Veda veed i hvert Fald ikke det aller mindste herom. Her er det Kunstneren Tvashtar og ham alene, der har med Lynet at gøre; samtlige de anførte Steder vil kun eet, forherlige Indra og hans Vaaben, de pryde Tordenkilen med en hel Række skønne Tillægsord, den gyldne, den skinnende, den himmelske, den higende, den villige, den hundredeggede, den tusindspidsede, den knusende, men om Tvashtars Forhold til den veed de kun, at det er den meget kunstfærdige (suapas) Tvashtar, der formede den allermest kunstfærdige (suapastama) Tordenkile, der er ikke en Draabe mere at presse ud af dem. Og hvorfor man lader ham gøre det, det fremgaar klart af den Sammenhæng, hvori disse Steder forekomme, idet det nemlig overalt gælder om at fremhæve Indras Storhed. V, 31, 3—4: „Den stærke Indra vandt Lyset og Vandene ... Anuerne tilhuggede jo hans Vogn, Tvashtar hans Tordenkile og Præsterne med deres Sange styrke ham til Dragedrabet". VI, 17, 8—10: „Dig, den stærke, valgte alle Guder til at kæmpe for sig ... For dit Lyn veg selve Himlens Gud til Side af Frygt ... Dig skaffede Tvashtar den tusindspidsede Tordenkile, hvormed du knuste Dragen". Eller hvor Indra selv taler, X, 48, 1—3: „Jeg er den rige ... Jeg vandt Køerne fra Dragen ... For mig tilhuggede Tvashtar Tordenkilen, jeg er at se paa som Solen, ikke til at modstaa o. s. v." Med andre Ord: Saa vældig er Indra, at Alt, baade Guder og Fædre og Mennesker og

wigs Oversættelse af I, 85, 9, er uden Grund. Hvorfor der her er brugt et Ord, som dog nærmest betyder at sætte i Bevægelse, er ikke let at sige. Maaske det kun er et Udtryk for disse Digteres sædvanlige Lyst til at overbyde hverandre: Tvashtar forfærdiger Tordenkilen for Indra, ja han gør endogsaa Tjeneste som hans Haandlanger eller Vaabendrager og svinger den for ham.

ogsaa Tvashtar (tvashṭā cit i I, 52, 7) tjene ham, saa vidunderligt er hans Lyn, at det ikke er for meget, at selve den store Føder eg Former Tvashtar hugger det til. Dette er det eneste Motiv og Gaadens hele Løsning.

Man har paa den ene Side den ubestemte Forestilling om den store skabende Gud, som bedre end nogen kan frembringe skønne Ting (tvashṭā sujānimā), og paa den anden Ønsket, som nu her om ret at gøre Indra stor, og saa forherliger man Indras Lyn ved at gøre det til Tvashtars Værk. Dette er ikke en vilkaarlig Paastand, men kun et andet Udtryk for, en ligefrem Nedskriven af Sagforholdet. Det falder ikke nogen Digter ind at besynge Kunstneren Tvashtar og forherlige hans Værker, thi han er ikke til endnu; man har lige glemt hans gamle Virksomhed, men vover endnu ikke at tale til ham som den der blot tjener andre, man er først i Færd med at lade den svævende Forestilling om hans Frembringerevne fortætte sig til en virkelig Kunstnerskikkelse og kom som vi vil se aldrig til Ende dermed.

Hvor nær Tanken om den frembringende Tvashtar laa for Digterne, og hvor frit de kan anvende den i rent stilistisk Behov, ses af I, 95, 2. Forfatteren søger et Billede paa, en Omskrivning for Fingrene, vel at mærke i det Øjeblik de ved Morgenofferet faa Ilden til at blusse op — hvad skal man kalde dem? Nu, de ere jo som ti Søstre og her skabe de jo ligefrem, Lys i Mørke, Lue af det døde Træ, lad os da døbe dem som den store Frembringers, som Tvashtars Ti: „Tvashtars Ti, de utrættelige unge Piger, tænde Offerilden". I samme Digts Strofe 5 tales der om Tvashtars To, hvormed der efter Roths sindrige Forklaring[1]) ganske som i Strofe 2 menes de to

[1]) Zur Nirukta VIII, 15; S. 120. Andre opfatte Tvashtars To som Himmel og Jord (altsaa som de to kunstrigeste af alle Værker, eller forstaa tvashṭuḥ som Ablativ: »de To skælve

Hænder, som holder Ilden ved lige. Paa lignende Maade benyttes Tvashtar ret ofte rent stilistisk til Sammenligning, naar en Gud bedes om at frembringe som en Tvashtar (VIII, 91, 8) eller en Gud siger sig selv at kunne gøre det lige saa godt (IV, 42, 3) eller bedre end Tvashtar (X, 49, 10; hertil vender jeg senere tilbage), alle disse Steder røbe os Tidens Gennemsnitsopfattelse af Tvashtar, den afblegede Skaber og vordende Kunstner.

Det er muligt, at ikke blot Indras Lyn, men ogsaa hans Skykørsel understreges ved at lade den store Tvashtar virke med dertil. Man kan i hvert Fald oversætte VI, 47, 18—19 saaledes: „Indra bevæger sig frem ved sine mægtige Runer, forspændte ere hans ti Gange hundrede Heste. Tvashtar spændte hans Hestepar[1]) for og udmærker sig her fortrinligt" (eller „har her forskrækkelig meget at gøre") — en Tankegang der ganske svarer til Tordenkilestedernes. Nu tro imidlertid de Fleste, at de to Strofer ikke have noget med hinanden at gøre og oversætte derfor i St. 19: Tvashtar spænder Hesteparret for sin Vogn, hvad f. Eks. Ehni (*Yama* S. 7) videre udlægger som at Himmelguden Tvashtar spænder Sol og Maane(!) for sin Vogn, noget der til visse er umuligt. Selv om man ikke tør nægte, at Rig-Veda her denne ene Gang kunde lade Tvashtar køre, kan der ikke nu siges noget sikkert herom, da sidste Halvdel af St. 19 ikke er fuldt forstaaelig.

---

af Frygt for Tvashtar«, hvor Tvashtar saa i hvert Fald maatte være et Agninavn. Den valgte Oversættelse er dog ikke blot den i sig naturligste, men stemmer bedst med Sammenhængen, særlig i sidste Halvvers. Det er et helt lille Genrebillede: Præstens Hænder vige tilbage for den svidende Flamme og dog værne de kærligt om den og nære den. I St. 2 kan tvastuh henføres til garbham, saa at Agni her som oftere kaldtes Tvashtars Søn.

[1]) Indra kører som Regel altid med to Heste, om han end ejer 1000, saa Springet fra 1000 til 2 er ingen Indvending.

Den kunde tyde paa at Tvashtar her som i I, 162, 3, er en Omskrivning for Præsten, der altsaa som saa ofte roser sig af at sætte Guden i Bevægelse, saa at han giver Møde ved Offeret eller udfører sine Bedrifter for de Troende.

Hvis det jeg nu har sagt om Tvashtar, er korrekt, og hvis jeg har Ret i det, jeg tidligere har udviklet om at Offeret mere og mere bliver Rig-Vedas eneste Tanke, saa maatte vi vente, at den store Frembringer særligt blev benyttet til at forherlige Offertjenesten og hvad dertil hører, og dette slaar ogsaa til saa fuldt som muligt; med Undtagelse af Tordenkilen høre alle de bestemte Værker, man tillægger Tvashtar, til Offerets Kreds. Han frembringer Offerilden og Offerdrikken, selve Agni og Soma, han avler Bønnens Gud, Brahmaṇaspati, han fuldender Bønnen og fremfor alt er selve Offeret hans Værk. Og netop som vi maatte vente, naar Tvashtar er en falden Storhed, der allerede staar mere end halvt i Skygge, har Gud og Offer og Bøn som Regel mere moderne og fornemmere Oprindelser, og det er kun lejlighedsvist, de prydes ogsaa med Tvashtarnavnet. Vi veed det allerede, at Tvashtar to Gange faar Plads mellem Agnis talløse Forældre; „Himlen og Jorden og Vandene og den skøntfrembringende Tvashtar avlede dig“, hedder det i X, 2, 7 og væsenligt enslydende i X, 46, 9, medens Somadrikken oftere og mere egenligt henføres til Tvashtar, hvad jeg dog maa gemme til et Afsnit for sig. Om Brahmaṇaspati siges der II, 23, 17: „den vise Tvashtar avlede dig af alle Væsener, af Sang for Sang“ og hertil slutter sig X, 53, 9: „nu skærper Tvashtar den Økse af det gode Jærn, hvormed Brahmaṇaspati skal hugge“. Dette ser lidt løjerligt ud, men er allerede Bønnen i sig kraftig, saa man kan tale om „en Sang, skarp som Jærnets Eg“ (ayaso na dhārā VI, 47, 10), „en Bøn med Jærnspids“ (ayoagrā vip X, 99, 6), „en Andagt, der lægges som en Pil paa Buen (ishur na dhanvan prati dhīyate matiḥ IX, 69, 1), saa bliver den jo dobbelt kraftig, naar det er selve Bøn-

nens Gud, der udtaler den, saa bliver den ligefrem en skarp Økse, der spalter alle Døre og tvinger sig ind i Gudens Hjerte eller som en moderne Rishi vilde sige, den bliver en Torpedo-Bøn, der aabner Himlen med en Torpedos Sprængkraft. Og saa fremhæves denne Kraft end yderligere ved at lade selve Edison tilberede Torpedoen, lade den skøntfrembringende Tvashtar hvæsse Øksen, give Bønnen den sidste fuldendte Form. Mere betyder Tvashtar ikke her og Forfatterne vil selvfølgeligt hverken give ham fast Tjeneste som Brahmaṇaspatis Slibedreng eller (som Hillebrandt tror (Soma S. 522)) gøre ham til dennes Fader i naturlig Forstand. Endelig har vi Tvashtars sidste Værk, hans Skaal eller Bægre, hvormed kun kan menes Offeret. Det sidst anførte Sted X, 53, 9 hedder fuldstændigt, efter at de foregaaende Strofer have opfordret til at sætte Offeret i Gang: „Tvashtar kendte Runerne, han den største af alle Mestre bragte de lykkebringende Skaaler, hvoraf Guderne drikke; nu skærper han den Økse" o. s. v., hvor Meningen altsaa er udenfor al Tvivl. At her staar Skaaler og ikke Skaal er vel kun tilfældigt. Det er jo en blot stilistisk Forskel, om man tænkende paa den hele Række af Offergaver eller paa Offeret som Helhed sammenligner det med de Bægre eller det Bæger, hvoraf Guderne drikke, men at det sidste Udtryk har været det almindeligste og været ret hyppigt brugt, det ses af Ribhuhymnerne, de eneste i Rig-Veda, hvor Tvashtars Skaal ellers bliver nævnet. Ribhuerne ere virkelige Kunstnere, som man træffende har sammenstillet med de indiske Dværge og Alfer, de ere fra først af tænkte som underordnede, i alle eller i enkelte Guders Tjeneste, og de udføre en som det synes allerede i Rig-Vedatidens Begyndelse afsluttet Gruppe af Kunstværker, som enhver Vedadigter kan udenad paa sine Fingre. Jo mere Tvashtar gled over til at være Kunstner, desto naturligere blev det altsaa at reflektere over hans Forhold til Ribhuerne, og nødvendigt

blev det, saasnart Offeret kaldtes hans Skaal, thi det var netop en af Ribhuernes store Gerninger at de firdelte Skaalen. I, 110, 3; III, 60, 2; IV, 35, 3 f; IV, 36, 4, siges dette uden at Tvashtar nævnes („Skaalen, der var een, gjorde I til fire"), og hvad der end oprindelig har været ment hermed, saa antyder I, 110, 3 og viser IV, 35, 5 („I gjorde den [nu firdobbelte] Skaal, hvoraf Guderne drikke"), at ogsaa dette som alt andet blev forklaret om og anvendt paa Offeret. Og saa drog man den nu næsten nødvendige Slutning, som er udtalt i I, 20, 6, hvor ogsaa Sammenhængen udtrykkelig antyder, at der ved Skaalen er tænkt paa Offeret: „5. I skulle nyde Offerdrikken sammen med Indra og Adityaerne[1]), 6. I gjorde jo den nye Skaal, som Guden Tvashtar havde beredt, den gjorde I jo til fire". Saa var det altsaa Tvashtars Skaal, Ribhuerne firdoblede, og saa maatte Digterne igen næsten nødvendigt spørge sig selv: hvorledes stillede Tvashtar sig da hertil? De senere indiske Fortolkere og nogle nyere Forskere har efter disse Steder tænkt sig, at Ribhuerne vel maatte være Tvashtars Lærlinge, og at Rig-Vedas Digtere ikke greb denne Udvej, som laa saa svimlende nær, viser bedst, hvor lidt Tvashtar for dem var Kunstneren og ikke andet, den store Mester, til hvem de underordnede Arbejdere naturligt kunde slutte sig. Stod altsaa Tvashtar og hans Kvinder paa den ene og Ribhuerne paa den anden Side for selvstændigt og hinanden for fjernt til at smelte sammen i een Gruppe, saa var det lige naturligt, om Tvashtar ved dette Skaalmøde glædede sig over de andres Sindrighed eller blev rasende over, at man vilde gøre hans Værk bedre, og Rig-Veda fortæller da ogsaa bægge Dele. I IV, 33, 4—5 hedder det: „Ribhuerne sagde til hverandre lad os gøre to, tre, nej, lad os gøre fire Skaaler

[1]) At dette er Meningen af Tekstens lidt tvungne Udtryk ses af III, 60, 4; IV, 34, 6—8, IV, 35, 7 etc.

og Tvashtar beundrede dette deres Ord. Og hvad de havde sagt, det udførte de, og de skinnende Skaaler frydede Tvashtar, da han saa de fire". I I, 161 derimod, i et helt lille episk-dramatisk Digt, møder vi den stik modsatte Opfattelse. Forfatteren forudsætter, at Ribhuerne paa en eller anden Maade har udladt sig med, at Tvashtars Skaal burde gøres til fire, og at Guderne saa sende Agni til dem med Ordre til at gøre det, og saa begynder Digtet med at Ribhuerne forsvare sig: „Broder Agni! vi har paa ingen Maade dadlet Skaalen, vi har blot talt om Træet i den". Men da Agni fastholder sin Ordre, udføre de noget umotiveret alle deres øvrige kunstneriske Bedrifter og ogsaa Skaaldelingen. Og saa hedder det: „Da Tvashtar saa Skaalerne, der nu vare fire, smuttede han ind mellem sine Kvinder. „Lad os slaa dem ihjel", sagde han, „der kritiserer den Skaal, hvoraf Guderne drikke"", og dette benyttes saa igen til at forklare et Forhold ved Ribhuernes Navne. I alt dette støtter Forfatteren sig næppe paa gamle Sagn. Ribhuerne arbejde i Gudernes Tjeneste, Agni er Gudernes Bud, Tvashtar er den urgamle, men saa er hans Skaal det vel ogsaa, og Ribhuerne firdele Skaalen, men saa er det vel netop ved denne dristige Kritik og Forbedring af Tvashtars Værk, at de have slaaet sig op — dette er jo kun en let Viderefórelse af lutter, ogsaa for os velkendte Forudsætninger. Jeg ser derfor i dette Digt et typisk Eksempel paa det, jeg kalder episke Myter, som de maa opstaa overalt, hvor de fra først af selvstændigt tænkte Guder fæstnes og mødes i literære Mindesmærker, for saa at arbejdes sammen i Digtning og de Dannedes Bevidsthed. Og er dette saa, saa har dette Digt tilbagevirkende Kraft, saa kaster det Lys f. Eks. over de nordiske Dværges Forhold til Loke og hundrede andre episke Myter og da ogsaa over det urimelige i fra en tilfældig Overensstemmelse her at slutte til urindogermansk Fællesskab eller i det Hele tro at slige Myter kunne være

urindogermanske. Vi komme her ligesom bagved Kulisserne og gribe den episke Myte i selve det Øjeblik, den bliver til.

For Tvashtar synes det mig afgørende at bægge de saa modsatte Svar gives. Deri har vi dog et Bevis for, at Tvashtars Forhold til Ribhuerne ikke var gammelt, forlængst bekendt og bestemt i Art og Væsen. De to Digtere har lige frit og selvstændigt løst den rent digteriske Opgave, der forelaa, saasnart Ribhuernes firdelte Skaal mødtes med Tvashtars Skaal i samme Offerbetydning. Pischels Forsøg (Pischel-Geldner I, S. 200—201) paa at tvinge IV, 33 til at sige det samme som I, 161 øver dog for stor Tvang mod Ordene, og er som det ses heller ikke dikteret af sproglige Hensyn. Det vilde være altfor mærkværdigt, om baade pan og van her skulde være brugte i en saa enestaaende og fjern Betydning og det i en Sammenhæng, hvor deres egenlige og gængse Betydning passer saa udmærket ind. Saa er det dog sikrere at tage det for et Faktum, at en anden Tekst lige saa tydeligt siger det stik modsatte, og saa prøve at forstaa Modsigelsen.

Hermed er Listen over Tvashtars „Kunstværker“ afsluttet, og hvad enten man vil tiltræde min Forklaring eller ikke, tror jeg, man maa indrømme, at der ikke her er noget, der tyder paa en oprindelig Kunstner. At tilhugge Tordenkilen, det er en Gerning for en Kunstner; at tilberede Offerdrikken og forme Offerets symbolske Skaal, det kunde endnu gaa an, men de to Arbejder lade sig ikke skille fra de øvrige: at frembringe Offerildens Gud, at frembringe Bønnens Gud og at slibe Bønnen til, og det turde dog staa fast, at det ikke er for slige Gerningers Skyld, man fra først af skaber en Gudekunstner, en Gudeskikkelse, hvis Væsen og Opgave hermed skulde være udtømt. Da som sagt alle disse Værker ogsaa have andre og med Undtagelse af Tordenkilen andre hyppigere

omtalte, vigtigere og mere egenlige Frembringere og Fædre, saa bliver det Resultatet, at er Tvashtar fra først af Kunstner, saa har man skabt en Gud, ja givet ham Plads i Bøn, Ritual og Offer, blot for lejlighedsvist i Ny og Næ at bemærke, at det og det er blevet frembragt af mange Andre og ogsaa af ham, men dette er dog en aabenbar Selvmodsigelse. Mig synes det, at den blotte Fortegnelse over hans Værker maa føre ind paa min Synsmaade, og at den daterer sig selv, med fuld Sikkerhed røber, naar den er dannet. I den senere Rig-Vedatid, da Offeret mere og mere trængte sig frem, da den gamle Naturdyrkelse maatte vige og kun den folkeligste af alle Guder, den indiske Thor, holdt Stand mod de nye Tanker, da var det den store Frembringer Tvashtar gled over til at blive Kunstner, og derfor er hans Navn kun blevet benyttet til at pryde de to store Hovedemner for Tidens aandelige Interesser: Indra og Offeret.

Ogsaa indirekte kunde man vist Umuligheden af en Gudekunstner Tvashtar. En Gudekunstner kommer først sent. Enhver Mytologi har Brug for Kunstnere i videre Forstand, de store skabende Guder og deres Miniaturbilleder, Dværge, Alfer etc., men en Gudekunstner kommer først sent, efter at der er dannet en Gudestat, et Panteon; ingen Kunstner, heller ikke den himmelske, kan leve uden Kunder. Men i Rig-Veda ere Guderne i høj Grad selvstændige, afsluttede hver for sig; de have ingen Fællesbolig, intet Samlingssted, men mødes næsten kun ved Offeret; vel have de sine Privatboliger, det siges af og til at de sidder hjemme eller skal komme hjemme fra, men ingen af dem har en navngiven anskuelig Bolig; de have ikke Familie, næppe Hustruer, man beder dem blot komme med deres Koner, og nævnes disse en enkelt Gang, er det kun som „Fru Indra“, „Fru Agni“ (Indrāṇī Agnayī) etc.; selv de ret faa episke Digte, der afvige herfra, ere holdte i meget ubestemte Omrids. Og selve disse

isolerede Gudeskikkelser ere lidet anskuelige, med meget faa Attributer; Indras Lyn, Regngudernes Vogn, Lædersæk og Pisk, Pūshans Pigkæp det er næsten alt; kun Maruterne, vi skal senere se hvorfor, danne en Undtagelse. Nu er det saare tvivlsomt, om man nogensinde virkelig fra nyt af har skabt en Kunstner for Gudekredsen, blot for at faa denne Plads udfyldt; Hephaistos er som bekendt en gammel Gud, der kun er omdannet til Kunstner, og selv med Vølund har det vel en anden Sammenhæng, saa det er lidet rimeligt. Men at man skulde gjort det i Rig-Vedatidens Begyndelse, da den episke Udvikling kun lige var indledet, og der endnu slet ikke var Brug for en Kunstner, det er mere end urimeligt, det er umuligt, og at man skulde gjort det i den senere Rig-Vedatid, hvor alle levende Tanker netop stræbte bort fra det Episke, bort fra Gudeperiferien, ind mod Offercentret, det er en dobbelt Umulighed.

Tvashtar og Soma.

Tvashtar frembringer Somaen som han frembringer Agni eller former Offeret, hvad altsaa kun betyder, at ogsaa Somaen er et *ʽηφαιστοτευκτον*, et Dværgesmedde, en højst snildrig og kunstfærdig Ting, og mere er der i Virkeligheden ikke at sige herom. Det er kun nødvendigt, at gaa nærmere ind derpaa, fordi der allerede fra den indiske Oldtid af har knyttet sig en Række Misforstaaelser dertil, som den moderne Forskning endnu ikke har faaet gjort op med. I Stedet for at bruge det sædvanlige Udtryk, at Tvashtar tilhuggede eller avlede Somaen, hvad jo ogsaa ved en Drik var mindre træffende, kalder Rig-Veda nemlig Somaen tvashtrisk, det Tvashtriske (tvāshṭram), hvad man kan oversætte „frembragt af, henhørende til Tvashtar“ eller „Tvashtars Søn“, og nu træffer det sig saa uheldigt, at Ordet een Gang forekommer i en Fortælling om den trehovede Dæmon, som blev dræbt af

Indra og hans Stedfortræder Trita, og saaledes at det kunde henføres til Dæmonen. Dette har man saa gjort allerede i Tāittirīyā Saṃhitā, at sige i et Brāhmaṇaafsnit, og i det Hele i de ældste Brāhmaṇaer; det uskyldige symbolske Udtryk om Somaen er blevet til en virkelig Personlighed, en fri og frank Hr. Tvashtarsen og det en Dæmon, ja senere et andet Navn for selve Urdæmonen Vritra, den indiske Fenrisulv. Heri fandt Brāhmaṇaer og Kommentarer et yndet og af dem vidt udspundet Stof, og de europæiske Lærde, som kom til Rig-Veda gennem den sildigere Literatur, lærte altsaa der den dæmoniske Tvashtarsøn vidt og bredt at kende, saa det for dem kun var naturligt at se ham ogsaa i Rig-Veda. Men forunderligt er det, at man kan se ham der endnu, efter at man forlængst har givet Ordet tvāshtra dets rette Betydning og efter at Ludwig allerede 1881 havde skrevet den gyldne Sætning (IV, 36 smlg. V, 52): „først senere forvekslede man Tvashtars Søn med Tvashtars Soma“, uden at han dog selv drog Konsekvensen af sine egne Ord. For saa vidt ere de nyeste Behandlinger af Emnet, Hillebrandts og Ehnis, et Tilbageskridt i Eksegese.

Naar man ikke er hildet i den indiske og moderne Tradition, behøver man næsten kun at stille de paagældende Steder jevnsides for at klare Sagen. I I, 84, i et Fragment, tre ret dunkle Strofer (13—15) hedder det tilsidst: „og der priste de Tvashtars Kos skjulte Navn, i Maanens Hus“. Efter hvad der ellers siges om Dadhyankmyten, kan der med Tvashtars Ko ikke godt være ment andet end Somaen, Ko er som vi veed den symbolske Betegnelse for alt rigt og frodigt ydende, og Somaen kaldes altsaa her Tvashtars Kilde, hans strømmende Drik. Dette Soma = Tvashtars Ko beholde vi in mente. Dernæst har vi fem Gange Ordet tvāshṭra. I et andet Sted om Dadhyank I, 117, 22, forkynder han Asvinerne, „hvor Mjøden, hvor det for dem skjulte Tvashtriske var“; her er

det Tvashtriske altsaa aabenbart brugt som den anden Hovedform for Offerdrikken, hvis man ikke vil foretrække her som saa ofte at sætte madhu lig Soma. Aldeles utvetydigt er X, 76, 3. Digtet er rettet til Pressestenene; de bedes om at salve (lade Somasaften flyde til) Indra og Himmel og Jord og fuldbyrde denne den bedste Presning; „paa det kostrømmende hesteskønne Tvashtriske have de jo ved Ofrene grundet Ofrene", hvad jo vil sige, det Tvashtriske er den store, den rette Offergave, Offerets Væsen og Kerne. Her er man nødt til at tænke paa Somaen, der jo som vi veed kaldes kostrømmende, fordi den blandes med Mælk, og hesteskøn, fordi den har samme Farve som Indras og alle andre skønne Heste [1]), og her er det ligefrem umuligt at tænke paa nogen Dæmon. Lidt vanskeligere er Strofe 19 i Indrahymnen II, 11. Strofen slutter med to Ord („for Venskabets Trita"), som Ingen endnu har kunnet faa til at høre nogetsteds hen, uden at ændre Teksten, og som jeg kun forslagsvist tager med i min Oversættelse, og dens øvrige Indhold er et tilspidset Udtryk for Hovedtanken i denne som de fleste Indrahymner. Digtet leger uafbrudt med de to Vendinger, den stærke Indra sejrer og hjælper os, og vi give ham Styrke dertil ved vor Soma. „Indra dræbte Dragen og løslod Vandene . . . vi styrke dig, vi lægge Lynet i dine Arme . . . Indra besejrer alle — naar han har drukket . . . drik, o Helt, kom og drik og tag de Kræfter, hvormed du knuste Vritra". Og saa hedder det i Strofe 19: „Lad os ved din Hjælp sejre over alle Fjender, i vore Hænder har du jo lagt det alformede Tvashtriske" — (det er, du har

[1]) Her er vel tillige tilsigtet et ganske forrykt Ordspil. Tvashtar giver jo Kvæget Trivsel, giver altsaa rigt malkende Køer og skønne Heste, og som Offergave giver Soma jo fremfor Alle den Ofrende Rigdom paa Køer og Heste. Altsaa strømmer der Køer fra Tvashtar, medens hans Værk Somaen desuden i dobbelt Forstand kan siges selv at strømme med Køer.

støttet os, saa vi har kunnet presse, eller gjort det til vor Opgave at presse Somaen for dig) —, i vore som det tredje Led i Forbundet"[1]) (i Venskabet mellem Indra, Soma og de, der presse Somaen for Indra). I hvert Fald er der heller ikke her nogen Plads for Dæmonen, og Digtets Sammenhæng lægger det saa nær som muligt ogsaa her ved det Tvashtriske at tænke paa Somaen. I Agnihymnen III, 7, 4 synes (Strofen er endnu langt dunklere end den forrige) Ordet at være brugt om en flydende Offergave, der heldes i Ilden. „De kraftsvulmende Strømme, det store Tvashtriske, som ikke ældes, det bringe de (Præsterne), skønt det stemmer sig imod, og da skinner (Agni) vidt hen med Flammerne over Offerstedet, træder ind i bægge Verdener som i een", det vil sige naar Drikken dryppes i Ilden, blusser den op imod Himlen, lyser over Himmel og Jord. Altsaa fem Gange, hvor Somaen afgjort eller sandsynligst henføres til Tvashtar, og deraf fire, hvor Ordet tvāshtra har denne Betydning, og saa komme vi endelig til Kilden til den hele Misforstaaelse X, 8, 8, 9, hvor f. Eks. Grassmann oversætter „Trita dræbte den trehovede Tvashtarsøn og befriede hans Køer . . . Indra rev Tvashtarsønnens tre Hoveder af og tog hans Køer", men hvor der efter Ordlyden (Stroferne ere fuldstændigt

---

[1]) Et Ordspil altsaa med Trita som Egennavn og som den Tredje. Næste Strofes Begyndelse passer ret godt hertil.

[2]) Tages Strofen for sig, laa det nærmest at forstaa det Tvashtriske om Agni, og da Tvashtar ogsaa frembringer Agni, kunde det meget vel gaa an, men det passer ikke med Sammenhængen. Ilden er forlængst tændt, saa det kan ikke godt siges, at Præsterne nu gnide den frem (vahanti stabhūyamānam), men vel at de presse Somaen eller holde den ved sin Knitren og Sprutten ligesom modstræbende Offergave i Ilden. Og de »det Honningsøde førende Køer« i St. 2 sættes dog naturligst lig det Tvastriske eller lig de kraftsvulmende Strømme, saa de blev Subjektet i Sætningen og indeholdt det Tvashtriske. Meningen bliver jo den samme.

klare) kun staar: „Drevet frem af Indra dræbte Trita den Trehovede, den Syvtøjlede, og løslod selve det Tvashtriskes Køer . . . Indra, den sande Helt, dræbte den der kun troede sig stærk; han bemægtigede sig selve det alformede Tvashtriskes Køer og huggede de tre Hoveder af". De to Strofer ere et Fragment, der ved et Tilfælde er kommet ind i denne Agnihymne, men ogsaa i en Indrahymne X 99, 6 dræber Indra og Trita i Forening „den seksøjede trehovede Fjende (dāsa)", og hundrede Gange i Digte til Indra træffe vi den i X, 8 benyttede Vending: „han dræbte Dragen og løslod Vandene". Trehovedet har faaet fat paa Somaen og Indra-Trita erobrer den tilbage, mere er der ikke at læse ud af X, 8. Nu kan man indrømme at Udtrykket er overlæsset; det Tvashtriskes Køer betyder jo Tvashtars Kildes Drik, men som vi veed er der i Rig-Veda Tusinder af Udtryk mere tvungne og overlæssede end dette, og naar vi ser tilbage har vi i „Tvashtars Ko" (1, 84, 15), „det kostrømmende Tvashtriske" (X, 76, 3) og „det Tvastriskes Køer" en jævnt fremskridende Række, hvor der ikke er Plads til noget væsenligt Indsnit, end sige til at putte et spillevende, trehovedet Uhyre ind. Tvashtars Ko er den af Tvashtar frembragte Soma, det Tvashtriske er det samme, det kostrømmende Tvashtriske ligesaa, men det tvastriskes Køer skal være Tvashtarsønnens, skal være en trehovedet Dæmons, Køer! Gud i Himlene! Jeg spørger Enhver: hvis vi ikke havde vidst noget om Brāhmaṇaernes Tvashtarsøn, hvis vi fra først af kun havde haft med de nu anførte seks Steder at gøre, vilde vi saa paa det sidste Sted have tillagt Ordet tvāshṭra nogen anden Betydning end den, der ellers overalt havde vist sig korrekt og udtømmende, end sige en saa ny og sfæreforskellig? Enhver, der har noget Begreb om filologisk Metode, maa svare: nej, naturligvis ikke! Den hæderlige velgørende Tvashtar er at fritage for enhver Mistanke om at være Fader til Dæmoner og

Fenrisulve, og vi tør dristigt slette Tvashtarsønnen, Viṣvarūpa ud af Rig-Vedas Mytologi.

Den dæmoniske Tvashtarsøn er altsaa af senere Oprindelse, og jeg anser det for afgjort, at han kun er opstaaet ved Misoversættelse af det sidst anførte Sted. Somaen kan som den „alformede“ Tvashtars Værk og som den, der selv ved Offeret frembringer alt, med god Grund kaldes den alformede, viṣvarūpa. Derimod er der ikke Skygge af Grund til at kalde et seksøjet Trehoved alformet, og naar Tvashtarsønnen straks i de ældste Brāhmaṇaer hedder Viṣvarūpa, saa ser det dog stærkt ud som om Navnet var hentet netop fra X, 8, hvor det alformede Tvashtriske staar Side om Side med Trehovedet. Vi røre forøvrigt her ved et Principspørgsmaal. Medens de ældre Forskere som Roth og Max Müller betonede den store aandelige Modsætning mellem Rig-Veda og Brāhmaṇerne og hævdede, at Rig-Veda væsenlig maatte fortolkes ud fra sig selv, har man i den nyeste Tid fra filologisk og folkloristisk Side søgt at fremhæve Brāhmaṇaernes mytologiske Betydning. At Mænd som Pischel og Geldner, der saa ofte med Held have forklaret dunkle Ord i Rig-Veda ud fra Sproget i den senere Literatur, at de ville prøve, om det ikke skulde gaa lige saa godt med de mytologiske Dunkelheder, det er kun naturligt, og det var nødvendigt, at dette maatte gøres, men ikke tror jeg Udbyttet vil blive stort. Det er glædeligt at se den Styrke, hvormed disse Mænd hævde, at Rig-Veda er et indisk og ikke et indogermansk Værk, og det er bestikkende herfra at slutte, altsaa maa den senere indiske Literatur give os den bedste Nøgle til Rig-Veda, men Slutningen er ikke tvingende. Ogsaa vor Edda er et nordisk og ikke et indogermansk Værk, og selv fra dette Aarhundredes nordiske Sprog kan der hentes gode Bidrag til Eddas Eksegese, men ilde vilde det gaa, om vi tog de til- og omdigtede Myter i Oehlenschlægers Nordens Guder eller Lings

Aserne for ægte Tradition, og fra det ældste naturdyrkende Lag i Rig-Veda, fra den egenlige Myte, til Brāhmaṇaerne er der tilvisse i Tekst og Aand mindst lige saa stort et Spring som fra Edda til Oehlenschlæger. Dernæst har Folkloristen Andrew Lang (smlgn. ovenfor S. 372), gjort opmærksom paa, at Brāhmaṇaernes Tankegang ofte er yderst raa, barnlig og primitiv, medens Rig-Veda bærer Præg af dyb og rigt udviklet Tænkning, saa man ofte skulde tro, at Brāhmaṇaerne gav os Myten i dens ældste Form, Rig-Veda derimod i en langt sildigere. Dette er en smuk og fuldt korrekt Iagttagelse, men unægteligt er der jo tillige Tegn nok, der røbe Brāhmaṇaernes høje og sene Udviklingstrin. De ere Udtryk for en sjæledyrkende Reaktions sluttelige Sejr, derfor synes de ganske rigtigt at bringe os Tanker fra Menneskehedens Barndom, men det er Tanker, der her skyde frem af egen ny Rod som Følge af en rig fremskreden Kulturs aandelige Depravation. Hvad Værdi Brāhmaṇaerne oftest har for Fortolkningen af Rig-Veda, det træder her ved Tvashtarsønnen tydeligt frem.

Allerede de ældste Brāhmaṇaer benytte den af Indra dræbte Tvashtarsøn paa mange højst forskellige Maader, men Motivet for Nydigtningen og Omdigtningerne er gerne umiddelbart forstaaeligt. Jeg skal give en kort Analyse af Hovedpunkterne.

De ældste Hovedsteder ere Tāit. Saṃh. II, 5, 1 og 2 og Sat. Brāh. 1, 6, 3; det første er fuldstændigere og bedre motiveret, det sidste forudsætter flere for Forstaaelsen nødvendige Led og er helt selvstændigt i mange Enkeltheder. Da Hovedtrækkene ere fælles, benytter jeg dem bægge i eet og tilføjer det mer eller mindre aabenbare Motiv for Nydigtningerne; det Citerede sætter jeg med udhævet Skrift. Tāit. Saṃh. II, 5, 1, 1: *Tvashtarsønnen Viṣvarūpa var Gudernes ledende Præst* (purohita), *Asurernes Søstersøn.* Herom veed Rig-Veda Intet, men naar han er Præst, Brahman, saa gør Indra sig altsaa ved

at dræbe ham skyldig i den indiske Dødssynd, Brahmandrab, og der bliver Lejlighed til at belyse det Forfærdelige heri, medens det, at han er Asurernes, Gudefjendernes, Søstersøn (!) skal motivere, at han bliver dræbt. *Han havde tre Hoveder,* det siger jo Rig-Veda, men da det er højst upassende for en Præst, forklares det paa følgende drastiske Maade: *med det ene drak han Soma. med det andet Sura, med det tredje spiste han. Han lod Offeret komme Asurerne og ikke Guderne til Gode . . . og derfor huggede Indra hans tre Hoveder af; det første blev til en Sneppe* (hvorfor? ja det ses af Ṣat. brāh. I, 6, 3, 1—5, som springer baade Præst og Brahmandrab over, men ellers fortæller dette samme, blot for at udvikle det med Urhønen udførligere og faa følgende Stump Naturvidenskab anbragt: *det Hoved, hvormed han drak Soma, blev en Urhøne; derfor er Urhønen brun, thi Kong Soma er brun; det hvormed han drak Brændevin, blev en Spurv, derfor kvidrer Spurven forvirret, thi den der har drukket Brændevin taler forvirret, etc.* Den Slags barnlige ætiologiske Myter er et staaende Tilbehør i Brāhmaṇaerne som i al sjæledyrkende Digtning.) Saa fortsætter Tāit. Saṃh.: Indra dræbte altsaa Gudepræsten. *Et helt Aar bar han Brahmandrabet, men alle Væsener skreg efter ham: „Brahmandræber!“* og for at slippe ud af Klemmen, maa han gaa til Jorden, Træerne og Kvinderne og bede hver af dem overtage en Tredjedel af Brahmandrabet, hvad de kun gør mod at faa en Gave til Gengæld, og dette benyttes saa til et andet Sæt ætiologiske Myter, som forklare Planternes Vækst og Fødselens Forhold til Menstruationen. Derefter gør baade Ṣat. brāh. og Tāit. Saṃh. et højst karakteristisk Spring. Er det Trehoved, Indra dræbte, Tvashtars Søn, hvorfor skulde saa ikke Indras store Fjende, Urdæmonen Vritra, ogsaa være det? Og saa tager Forherligelsen af Offer og Offerpræst ny Fart: *Da Tvashtar saa sin Søn dræbt, anstillede han et Somaoffer* (for Guder

og Mennesker den rette Udvej i alle Tilfælde), *hvorfra han udelukkede Indra. Indra brød ind ved Offeret med Vold og drak af Somaen* (en ny Synd og tillige en behændig Iscenesættelse af Rig-Veda III, 48, 4 (smlgn. Āit. brāh. VII, 28). *Tvashtar tog den Sjat, der var levnet* (saa mægtig er Offergaven), *og hældte den i Ilden, sigende: „voks op og bliv en Indra-Sejer". Deraf blev Vritra til. Fordi han sagde: bliv en Indra-Sejr, dræbte Indra Vritra; havde han sagt: bliv en Indra-Sejrr", sandelig saa havde Vritra dræbt Indra*(det er Offerformlens Almagt: et Bogstav til eller fra, en anden Betoning og Verdensordenen var blevet forandret, Guderne styrtede fra deres Herredømme!) Saa gaas der over til et nyt Motiv, idet baade Tāit. Saṃh. og Sat. Brāh., men hver paa sin Maade, forklare et enkelt Led i Fuldmaaneofferet, nemlig at der bringes Agni-Soma en Kage paa elleve Smaaskaaler. *Agni og Soma og al Viden, al Ære, al Næring og al Lykke gik ind i Vritra. Indra vilde dræbe ham. Prajāpati* (eller efter Tāit. Saṃh. II, 4, 12, 2 Tvashtar!) *gav ham Tordenkilen . . . Han sagde til Agni og Soma: „Kom over til mig". De svarede: „hvad giver du os?" Han gav dem Agni-Soma Kagen paa de elleve Smaaskaaler og derfor er der en Kage paa elleve Smaaskaaler for Agni og Soma. Saa forlod de To og al Magt og Herlighed Vritra, og saaledes blev Indra, hvad han er nu, og den der vidende dette udfører Fuldmaaneofferet med denne Kage, han faar den samme Herlighed, som Vritra havde og Indra fik.* Dette sidste behøver ingen Kommentar, men det afgørende er den Frejdighed, hvormed man her uden mindste Støtte i Rig-Veda lader ogsaa Vritra være en Tvashtarsøn. Nu skal Urdæmonen fødes, efter at dens Afbillede, Trehovedet, er dræbt, fødes paa en Tid, paa et Sted og en Maade, som viser den fuldstændigste Mangel paa Forstaaelse for eller den største Ligegyldighed for Vritramytens klare Mening indenfor Rig-Veda selv. I Āit. brāhm. VII, 28, benyttes Tvashtarsønnens

Drab som et Indlæg i den store Strid mellem Præste- og Krigerkaste. Krigerne maa ikke ved Offeret drikke Soma, som ene er forbeholdt Præsterne, og det skal saa være, fordi deres særlige Gud Indra blev udelukket fra Somaen, efter at han havde dræbt Viṣvarūpa. Her siges det ikke udtrykkeligt, at dette var et Brahmandrab, men at det er Meningen, ses paa de karakteristiske Tilføjelser: *Da Guderne stødte Indra ud fra sig, — han dræbte jo Tvashtarsønnen Viṣvarūpa, knuste Vritra, overgav de fromme Eneboere til Ulvene og sagde sin Religionslærer Brihaspati imod — da mistede han sin Ret til at drikke Soma . . . og med ham Krigerne. Han vandt sin Ret tilbage, efter at have stjaalet Tvashtars Soma* (altsaa igen en Iscenesættelse af R. V. III, 48, 4, men en helt forskellig fra den i Sat. brāhm.!); . . . . *men Krigerkasten tabte sin Ret for bestandigt.* En helt anden Vending, men atter med en formel Tilslutning til Rig-Veda, faar Sagen i Sat. brāhm. I, 2, 3, 2—4. Trita, som jo i Rig-Veda X, 8,8 dræber Tvashtarsønnen, siges her at have den egenlige Skyld eller Guderne lægge Skylden over paa ham og hans Brødre, men de vil heller ikke beholde den, men føre den over — kan man gætte paa hvem? — paa den, som lader ofre for sig, uden at betale sin Brahman, uden at give Dakshina. *Derfor maa ingen ofre uden Dakshina, thi Trita og hans Brødre gnide deres Brøde af paa den, der ofrer uden Dakshina,* — han bliver derved skyldig i Drabet paa selve Gudernes Præst.

Det er øjensynligt at disse Forfattere ikke vil fortolke Rig-Veda eller gengive nogen ægte Tradition, de vil kun føre alt i denne Verden lige fra Fuglenes Sang til de sociale Grundforhold tilbage til Offertjenesten, til Iagttagelse af eller Brud paa dens Love, og i Stort og Smaat fremhæve Offerets, den enkelte Offerceremonis, Offerformlens og Offerpræstens Hellighed og Almagt. Alle disse modstridende Fortællinger om Tvashtarsønnen ere os fuldt

forstaaelige i deres Udvikling og Motiv; de ere alle lige sande og lige ægte, Nydigtning til Hobe og uden mindste Værdi for Fortolkningen af Rig-Veda.

Selvfølgeligt har Brāhmaṇaerne ikke af Princip noget mod den ægte Tradition; de vrage Intet, som kan give dem Stof for deres Offerhistorier, de fremdrage lejlighedsvist virkelige gamle Sagn, som Rig-Veda ikke kender eller kun flygtigt berører, men her om nogetsteds gælder den metodiske Grundregel, at enhver Overlevering maa forstaas ud fra sin hele Sammenhæng. Vedaordene, som føre deres Autoritet med sig, de yndede og af Alle kendte Sagn ere for Brāhmaṇaerne kun bekvemme Kroge, der tillade dem at hænge deres egne Meninger op paa et helligt eller stærkt iøjnefaldende Sted. Ikke blot genfortælle de kun hvad der passer for dem, men hvad der ikke passer, det digte de om, og hvor intet passer, digte de med den største Frihed fra nyt over de gamle Navne. Først naar vi fra deres Fortællinger har fjernet Alt, som kunde været opstaaet ud fra Offertankerne, tør vi benytte den Rest, som maatte blive tilbage, og den vil hverken blive stor eller synderlig værdifuld. Brāhmaṇaernes store religionshistoriske Interesse beror paa deres egne Tendenser, deres egne levende Tanker, og hvad er der vel af gammelt i dem, ja i den hele senere Literatur, selv i Mahābhārata og Sagnsamlingerne, som ikke er omarbejdet og gennemarbejdet af Brahmanerne, indarbejdet i deres skiftende System og deres Stands Interesser.

For at vende tilbage til Tvashtar, saa kan man meget vel oversætte tvāshṭra ved Tvashtars Søn, men vel at mærke betyder dette, at Somaen er Tvashtars Søn, saa ikke en Smule mere end hans Forhold til Brahmaṇaspati og Agni, der jo ogsaa siges at stamme fra ham. At han ikke i vor Forstand, i Ordets egenlige og personlige Betydning, er Somas Fader, derpaa har vi det bedste Bevis i hele niende Bog, som end ikke nævner Tvashtar, og i hele Rig-Veda, som

overalt, hvor der virkeligt reflekteres paa Somas Tilblivelse siger, — ikke at han er kommet fra Tvashtar, men at Falken har bragt ham fra Himlen. Alt hvad Hillebrandt veed at fortælle om Solguden Tvashtar som Fader til den dæmoniske Maane-Soma, synes mig at være ren Fantasi.

Tvashtar og Indra.

De faa Tekststeder, der her er Tale om, vilde føjet sig naturligt ind under Afsnittet om Kunstneren Tvashtar, og det er kun et moderne Forsøg paa at gøre Tvashtar til et Stykke af en Dæmon og til en Fjende af Indra, som tvinger til særligt at dvæle ved Emnet. Det er nemlig ingen ringere end Bergaigne, der har gjort Forsøget. Han indordner de vediske Guder i to Grupper, nogle, de dualistisk tænkte, ere kun velgørende og have Naturens fjendtlige Kræfter udenfor sig som Modstandere, de bekæmpe for Menneskenes Skyld; de andre, de monistiske, spille baade Gudens og Dæmonens Rolle, saa de snart meddele Mennesket Naturens rige Gaver og snart holde dem tilbage. Til disse sidste, de herskende Guder eller Fædreguderne, les dieux péres, hører ubetinget Savitar, men nu træffer det sig saa uheldigt, at Savitars „i sit inderste Væsen velgørende Natur“ (Bergaigne, III, S. 56) ikke giver Plads for det mindste dæmoniske Træk, og for at faa dette slemme Hul i sit System udfyldt, er det Bergaigne først vil gøre ham til eet med Tvashtar, og saa lade Tvashtar være Dæmonen. Beviset for Identiteten er paa sin Vis udmærket dygtigt ført og røber et forbavsende Overblik og Herredømme over alle Rig-Vedas tusinde Enkeltheder, men da ingen Skarpsindighed kan dække over dette, at Tvashtar end ikke nævnes i nogen Savitarhymne, og at ikke en eneste Rig-Veda Digter veed noget om, at de to Guder skulde være eet[1]), saa gaar jeg det forbi. Men saa

---

[1]) Bergaigne slutter sig stadigt kun indirekte til deres

skal Tvashtar være „Savitars Bagside“, saa at Digterne have lagt alt det tvetydige, som efter Bergaignes Mening maa klæbe ved enhver af de herskende Guder over paa ham, og derfor er Tvashtar da særligt som alle Dæmoner en Fjende af Indra og bliver bekæmpet af denne.[1]) Bliver han det nu virkeligt? Ja, Bergaigne mener at have eet Sted, hvor det siges med rene Ord, og eet, hvor der hentydes dertil, og det er disse to Steder, hvis Mening jeg skal søge at præcisere, idet jeg endnu tager et Par Andre, som Bergaigne ikke regner herhen, til Hjælp. Den formentlige Hentydning i Indrahymnen I, 80, 14 viser sig straks at være intetsigende. Stedet lyder:

Naar med dit Lyn du stormer frem,
Da bæver Alt, som gaar og staar;
Ja Tvashtar selv, naar du er vred,
O Indra! skjælve maa af Frygt.
— Din Herskermagt, den prise vi. (Omkvæd),

eller med andre Ord: saa vældig er Indra, at selv den, der har tilhugget hans Tordenkile, at selve Tvashtar skælver, naar han svinger den[2]). At kun dette er Meningen, ses af Sammenhængen; næste Strofe begynder:

Identitet: Tvashtar gifter sin Datter bort og Savitar gifter sin bort, altsaa . . . . . Savitar staar i Forhold til Ribhuerne og Tvashtar gør det ogsaa, altsaa . . . Savitar nævnes i Vers sammen med den Skaal, der ellers saa ofte tillægges Tvashtar, altsaa ere de eet, etc., etc. Bergaigne synes aldrig at have spurgt sig selv: naar det er saa afgjort, at Tvashtar og Savitar ere to Dele af samme Gud, hvoraf kommer det da, at ikke en eneste Digter nogensinde direkte siger, at det er saa? Hvad skulde bevæge dem til at skjule derover?

[1]) Ogsaa Tvashtars Ord om Ribhuerne »lad os dræbe dem, der kritisere vort Bæger«, skal røbe ham som Dæmon, men da Bergaigne selv indrømmer, at Stedet ligefrem forstaaet kun udtrykker den fagmæssige Skinsyge mellem Kunstnere, lader jeg hans kun altfor skarpsindige Omfortolkning deraf uomtalt.

[2]) Saaledes allerede Muir V, S. 96.

„thi Ingen er, saa langt vi veed, — i Heltestyrke Indra lig“, og til Overflod af de talrige Parallelsteder, hvor f. Eks. Himmel og Jord eller selve Bjergene siges at skælve, naar Indra slynger sit Lyn, — noget der ikke kan betyde, at de skulle ligge i Kamp med Indra. Mere skuffende er Hovedstedet III, 48, 4, som Bergaigne oversætter: „efter straks ved sin Fødsel at have besejret (ayant dès sa naissance vaincu) Tvashtar, har Indra stjaalet Somaen og drukket den i Bægrene“. Rent formelt var dette jo en glimrende Bekræftelse paa hvad ovenfor (S. 394) blev udviklet om den Kamp, der sikkert en Gang er ført mellem Tvashtar og Indra; her staar det jo med rene Ord, at den store Himmelgud virkeligt har fortrængt den gamle Regngud og taget hans Plads ved Ofrene, for at drikke den Soma, der før blev skænket for ham. Som man let vil se, forbyder den historiske Metode os imidlertid at drage Nytte af slige Beviser. At en Gud gaar af Mode og afløses af andre, det sker gerne i langsomme umærkelige Overgange, der som Regel aldrig vil skaffe sig noget direkte mytisk Udtryk, og Tvashtar blev tilmed som vi veed fortrængt paa et saa tidligt Trin, at Digterne i Rig-Veda næppe mere veed hvem han var, end sige at Forfatterne til det utvivlsomt sene og ubetydelige Digt III, 48, skulde vide det. Saa ligger en anden Forklaring nærmere, blot vi som sagt benytte et Par Hjælpesteder. I VIII, 91, sammenstilles Agni paa forskellig Maade med Vāta og Parjanya, Savitar og Bhaga, og saa hedder det i St. 8: „han være for os som en Tvashtar for de Skikkelser, der skulle dannes“ og ganske paa samme Maade siger Varuna i „IV, 42, 3: jeg der kender alle Væsener, skabte og befæstede som en Tvashtar Himmel og Jord“. Bægge Steder hører utvivlsomt til Kunstnergruppen; ogsaa her er Tvashtar kun til Pynt, til Sammenligning og Forherligelse „vær os“ eller „jeg er lige saa dygtig som selve den store Frembringer og Former Tvashtar“. Men nu siger Indra

i X, 49, 10, efter at han ni Strofer igennem har pralet af sin Styrke og sine Bedrifter, „jeg lagde i Køernes Yver, hvad end ikke selve Gud Tvashtar fik lagt deri, den skinnende, begærede, kraftige Soma“, og naar vi oversætte det omstridte III, 48, 4 lige efter Ordene, benytter det nøjagtigt paa samme Maade Tvashtar til at forherlige Indra. Abhibhū betyder nemlig at være overlegen, overgaa, og ikke just at besejre, og vel staar der, at Indra stjal Somaen, men det behøver ikke at betyde, at han stjal den fra Tvashtar. I, 175, 4 siges der, at han „stjal Solhjulet“, hvormed selvfølgeligt ikke menes at han tog det fra Solguden eller tog Solen fra Himlen, men som II, 19, 3 og talrige Parallelsteder uimodsigeligt viser, at han røvede det fra den formørkende Dæmon og gav det tilbage til Menneskene, og saaledes vil III, 48, 4 kun sige, at han med Magt tog Somaen fra de, ligesom i I, 175, 4 Unævnte, (smlgn. VIII, 4, 4), der havde den hos sig. Altsaa oversætter jeg: „Stærk, betvingende de Stærke, vældig i Kraft henflyttede Indra sig, hvor han vilde; han, der efter sin Natur er mægtigere end Tvashtar, rev Somaen til sig og drak den i Bægerne“. Atter her tjener Tvashtar altsaa kun til Folie for Indras Storhed.

Naar man nu betænker, at Tvashtar saa ofte siges at tilhugge Tordenkilen for Indra, at det udtrykkelig fremhæves, at han forøger Indras Kraft, at han ellers overalt staar i et venligt, tjenende og understøttende Forhold til Indra og at Indra ogsaa et andet Sted praler af at være dygtigere end Tvashtar, saa taler alt for at følge den her foreslaaede Oversættelse. Og den sidste Tvivl maa forsvinde, naar vi føjer den omstridte Strofe ind i dens Sammenhæng. Saalænge den tages for sig alene, ser det jo nemlig ud, som om Tvashtar nævnedes først og Somaen bagefter, saa det ikke godt kunde være andet end Tvashtars Soma, Indra rev til sig. Men nu taler Digtet netop uafbrudt om Somaen uden at nævne Tvashtar, som først

i Digtets Slutningsstrofe kommer rent parentetisk med ind, og dermed synes Bergaignes Oversættelse mig at miste hele sit Grundlag.

III, 48, hører til en Gruppe Indrahymner III, 30-51, som tilskrives Viṣvamitras Slægt og som virkeligt ere sammenknyttede, formelt ved den tolv Gange gentagne fælles Slutningsstrofe, reelt ved flere fælles Træk og Motiver. Saaledes beskæftige de sig jævnligt med Indras tidlige Drikken Soma: Somaen tilhører ham 50, 1; den er hans fra Urtiden af 36, 2; 43, 1; „du der ikke bedrager; det er din sande Storhed, at straks du blev født, drak du Soma . . . straks da du fødtes, drak du dig, o Indra, i den højeste Himmel en Rus i Somaen“, 32, 9 og 10; „saasnart Indra havde faaet sin første Spise, dræbte han Vritra og valgte Somaen for sin Del“ 36, 8; „den Soma som Jord og Himmel bære som en Moder bærer sit Barn, af Kærlighed til dig, den byde vi Præster dig nu, at du kan drikke“ 46, 5 — og over disse spredte Motiver er det Forfatteren til III, 48, bygger hele sit Digt, der lyder: 1. „Straks han blev født, den unge Tyr, drev han paa at den pressede Saft skulde sættes frem; — drik nu da først, saa meget du lyster af vor fortræffelige, mælkeblandede Soma. 2. Straks du fødtes, paa den Dag, i Begær derefter, drak du Plantens paa Bjerget voksende Mælk; din unge Moder skænkede den første Gang for dig i din høje Faders Hus. 3. Han gik til Moderen og forlangte at mættes; han saa den skarpe Soma, han saa Yveret, og den Kloge gik, holdende de Andre borte, han der viser sig mangefold udførte store Bedrifter. 4. Stærk, betvingende de Stærke, vældig i Kraft, henflyttede han sig, hvor han vilde; Indra, der efter sin Natur er stærkere end Tvashtar, rev Somaen til sig og drak den i Bægrene“. De to sidste Strofer er vel med Forsæt saa ubestemt holdte, at de omfatte Indras dobbelte Virksomhed for Somaen, nemlig at han tager første Plads ved Ofrene, for at drikke den, og at han tager den til-

bage fra de Dæmoner, som have røvet den, og nu træder den Ideassociation, der her har faaet Tvashtar med, ret tydeligt frem. Den stærke Indra behøver jo ikke som en Tvashtar at frembringe Somaen, møjsommeligt at lave den til, nej han ser, hvor Yveret er (hvor den strømmer), og saa skyder han dem til Side, der sidder ved Bægrene og tømmer dem selv (derfor det tredobbelte „stærk, betvingende de Stærke“ etc.). Selve Strofens Ordlyd, hele Digtets Sammenhæng og alt, hvad vi ellers veed om Tvashtar og Indra, synes mig at advare mod at tro paa det Fjendskab mellem dem, som Bergaigne her vil lægge ind.

Rent sprogligt set er Bergaignes og den her givne Oversættelse lige mulige. For Bergaigne taler abhibhūya.[1]) Imidlertid betyder jo i selve dette Digts St. 3 upasthāya (eller amushya i St. 4) hverken mere eller mindre end upātishṭhat (amushṇāt) og falder det end lidt tvungent: „Indra, der efter sin Natur *var* mægtigere end Tvashtar, tog Somaen“, kan det dog taales. Mod Bergaigne taler derimod afgjort janushā. Ordet bruges ellers overalt kun om blivende eller stadigt tilbagevendende Forhold. Agni (I, 94, 6; III, 1, 3 og 9; III, 2, 2; VI, 4, 4 og 15, 1) er Ypperstepræst, han er beslægtet med Himmel og Jord, han er den kyndige, han fortærer og skinner, — alt janūshā, altsaa „efter sin Natur“; Maruterne (V, 57, 5 og 59, 6) ere adelige efter deres hele Natur og Væsen, sujātāso janushā; Viṣvavasu (X, 85, 21) bedes om at give Bruden fri og vælge sig en anden, der passer til hele hans Natur etc. Og særligt siges Indra otte Gange (I, 102, 8; III, 46, 4; IV, 20, 7; V. 29, 14 og 30, 7; VII, 20, 3 og 21, 1; VIII, 21, 13) at være uden jævnbyrdig Fjende, være stærk, ustanselig,

---

[1]) Absolutiven skulde jo betyde »noget fra Sætningsverbets Standpunkt af Forbigangent« (Delbrucks Syntax S. 405), men over alle andre Hensyn staar for de vediske Digtere det rent stilistisk dekorative.

at dræbe alle Fjender, være uovervindelig etc., — alt janushā „efter sin Natur". Hermed stemmer altsaa min Oversættelse af III, 48, 4, medens det dog er højst tvungent, at Indra skal dræbe Tvashtar efter sin Natur. Heri vilde ligge at Indra stadigt, vedblivende overvandt Tvashtar, men det kan ikke være Meningen. Pischels (P. G. II, 51) „selvforstaaeligt", „naturligvis" lægger dog en for Ordet ellers fremmed Nuance ind.

Men Bergaigne lader da heller ikke dette direkte Bevis staa alene, han benytter det blot som en Grundsten for et stort, meget skarpsindigt og blændende indirekte Bevis. Indra siges nemlig etsteds at have dræbt sin egen Fader, og *hvis* Tvashtar nu var Indras Fader eller rettere, thi ogsaa Indra har mange Fædre, *hvis* han var netop den Fader, som Indra tager ved Benene og knuser, saa var Tvashtar unægtelig paa dette ene Sted Indras Fjende, og *hvis* Tvashtar saa var eet med Savitar, saa havde Bergaigne dog naaet sit Maal og paavist den dæmoniske Side, ogsaa hos denne Fædregud. Nu siger Rig-Veda intetsteds noget herom, saa Bergaigne maa altsaa lægge det ind, og at det virkelig lykkes ham at faa Indra til at dræbe sin Fader Tvashtar, det kan ikke undre Nogen, som kender de Illusioner, som uundgaaeligt følger med al videnskabelig Forskning. Mere forunderligt er det, at dette formentlige Bevis har gjort stormende Lykke, netop i den nyeste Tid[1]). Ehni *Yama* (1890), S. 11 f. gør Tvashtar til Indras Fader og gentager Hovedtrækket i Bergaignes Bevis, dog uden at nævne sin Forgænger, og Pischel (Pischel-Geldner II, 1892, S. 44 siger . . . „men

[1]) Allerede i A. Kuhns Herabkunft (1859) S. 110 er forøvrigt Bergaignes senere (1883) Opfattelse kortelig antydet. Darmesteter: Ormazd et Ahriman (1877) S. 215, nævner i Forbigaaende, uden nærmere Motivering, Indra som Tvashtars Søn, medens Barth: Religions (1879) S. 17, omtaler Fjendskabet mellem Tvashtar og Indra, næsten med Bergaignes Ord.

Tvashtar er Indras Fader, som Bergaigne III, S. 58 ff klart har bevist" og drager baade der og S. 51 og 128 videre Konsekvenser. Lad os da, inden dette bliver et altfor fastslaaet Dogme, for Alvor spørge:

Er Tvashtar Indras Fader?

Jeg haaber, at Læseren af det foregaaende vil finde dette Spørgsmaal saa forunderligt og fremmed, som om det var sneet ind fra en anden Verden; jeg skal imidlertid lade Bergaigne selv føre sin Sag og kun indflette en Bemærkning efter ethvert af Hovedafsnittene i hans Bevis. Altsaa Bergaigne III, S. 58 ff.

„Det sidste Træk i Tvashtarmyten, vi have tilbage at „undersøge, er det for os vigtigste. Det drejer sig om hans „Kamp med Indra."

„Det synes uomtvisteligt, at Tvashtar i den vediske „Mytologi er bleven betragtet som Indras Fader. Man „kunde allerede slutte det af II, 17, 6, hvor det siges, at „Indras Lyn blev lavet til ham af hans Fader, — der er „jo faa af Myter saa velbekendte som den, at Tvashtar „smedder Lynet for Indra. Men at Tvashtar er hans Fader, „vil endnu bestemtere fremgaa af selve de Tekster, hvorfra „vi nu skal fremdrage Sporene af den Kamp, hans Søn fører „med ham."

Med dette Lyn-Bevis forholder det sig saaledes. Oprindeligt og naturligt er Lynet i Lyngudens Haand; de høre sammen som Solen og Solguden og Skønheden og Afrodite. Først naar den mere og mere personliggjorte Lyngud er skilt ud fra Uvejrsfænomenerne, kan det falde den senere Refleksion og episke Digtning ind at spørge, hvorfra han fik Lynet, og bliver der først spurgt, bliver Svarene mangfoldige. Grækerne f. Eks. fortælle, at det var af Frygt for den tilstundende Kamp med Titanerne Zeus gav Kykloperne fri og saa smeddede de ham Lynet,

eller Pegasus staar opstaldet hos Zeus med Torden og Lyn, eller hans Ørn har dem i sin Klo, eller Hephaistos laver dem i sin Esse i Ætna og især om Foraaret fyrer han vældigt i, for at Zeus kan have noget at kaste med om Sommeren, eller Lynet er Zeus' Øje etc., etc. Og ogsaa de indiske Svar ere talrige og som man kunde vente, hvor den episke Udvikling er saa lidet fremskreden, fuldstændigt klare i deres Motiver. Da det er Offeret, der giver Guden Kraft, siges det, at det er Bønnerne eller andetsteds Offergaven eller oftere Præsterne, der lægge Lynet i Indras Arme. Herhen hører det prægtige, af Bergaigne saa rigt udnyttede Sted I, 121, 12: „det berusende Lyn, som Kāvya Uṣanā gav dig, det vritradræbende Lyn huggede jeg til for dig", hvor jeg er den syngende Præst. Ved Siden af denne Gruppe staar de egenlige episke Svar. Enten og det oftest, om det end mere forudsættes end siges, er Lynet Indras eget, — ret tydeligt f. Eks. V, 29, 2—3 eller IV, 22, 3: „han der allerede ved sin Fødsel var den guddommeligste af alle Guder tog Lynet i sine Arme" — eller det er Dyaus's, Himmelgudens Lyn, han benytter, (II, 30, 5; I, 121, 9; IV, 17, 13) eller „rede for hans Arme laa det Lyn, hans Fader havde forfærdiget (II, 17, 6, det er jo gerne Faderen, der udstyrer sin Søn; dog kan her ogsaa være tænkt paa Dyaus, som oftere siges at være Indras Fader), eller alle Guder give ham Lynet (II, 20, 8; III, 51, 8) — de valgte jo ham til at kæmpe for sig, og saa have de vel ogsaa givet ham Vaaben; eller det kunstfærdige Lyn skyldes den kunstfærdigste af alle Guder, nemlig Tvashtar, som vi saa, eller (I, 121, 9, ṛbhvā?) en af Ribhuerne. Alt dette er fuldstændigt gennemsigtige, men helt forskellige og selvstændige Svar paa dette Spørgsmaal, hvert ud fra sin Tankegang, og selvfølgeligt lader de sig ikke kombinere. Bergaigne siger: „Indras Fader giver ham Lynet og Tvashtar gør det, altsaa er Tvashtar Indras Fader, men med samme

Ret kunde man slutte: altsaa er Tvashtar Soma eller den jordiske Præst eller alle Guder, thi de give ogsaa Indra Lynet, og Zeus's Ørn vilde blive til Pegasus eller Kyklo-perne, og Hephaistos lade sig forvandle baade til Hest og Ørn. Man generer sig næsten for at paavise det urimelige i sligt, men der er mange som langt tiere end Bergaigne har naaet deres Maal ved netop dette metodiske Misbrug. Bergaigne fortsætter:

„Ganske vist omtales Indras Kamp med Tvashtar „kun i et eneste Vers i Rig-Veda med rene Ord (dog „synes der at hentydes dertil i I, 80, 14), og dette Vers „taler ikke om noget Slægtskab mellem de Kæmpende: „III, 48, 4, „kraftig, sejerrig, overlegen i Styrke giver han „sit Legeme den Form, der behager ham; efter straks „ved sin Fødsel at have besejret Tvashtar, har Indra „stjaalet Somaen og drukket den i Bægrene.

„Vi maa imidlertid lægge Mærke til det karakteristiske „Træk, at Øjeblikket for Indras Sejer falder sammen med „hans Fødsel. Dernæst ses det, at den Hymne, hvor „dette Vers findes, er meget kort og helt igennem helliget „til Indras Fødsel, saa det maa være berettiget at nærme „dens forskellige Dele til hverandre og belyse dem ved „hverandre. Nu læse vi i Strofe 2: da du fødtes, paa „selve den Dag, ønskede du at drikke Saften af den „Plante, der vokser paa Bjergene og du drak den; din „unge Moder skænkede den straks for dig i din mægtige „Faders Hus.“ Den Soma altsaa som Indra i Strofe 4 „har stjaalet fra Tvashtar straks ved sin Fødsel, den „drikker han efter Strofe 2 i sin Faders Bolig og stadigt „idet han fødes. Ingen, der er vant til at følge en Myte „under dens forskellige Former, vil kunne betænke sig paa at „identificere den Tvashtar, som Indra bekæmper, med „Faderen, i hvis Hus han drikker Somaen.“

Hele dette Afsnit af Beviset hviler altsaa paa den tvivlsomme Oversættelse af Strofe 4, men selv om man

nu indrømmer, at Indra her siges af overvinde Tvashtar, saa er der i hvert Fald i Strofe 2 ikke Tale om nogen Kamp, og man begriber ikke, hvorfor Indra i St. 4 skal slaas med Tvashtar om den Soma, han i St. 2 i al Fred og Ro har drukket hjemme hos Faderen. Man begriber det ikke, naar Tvashtar og Faderen ere samme Person, ellers er det ganske i sin Orden. Selve den formentlige Kamp med Tvashtar strider altsaa mod hans formentlige Identitet med Faderen og vilde netop vise, at det ikke er i Tvashtars Bolig, Moderen fredeligt skænker for Indra. Dernæst springer Bergaigne Strofe 3 over, hvor det som vi ovenfor saa fortælles, ikke at Indra blev hjemme, men at han „gik", ikke at han sloges med Faderen, men at han holdt de andre (Flertal) borte og udførte store Bedrifter. Mon det ikke afgjort viser, at St. 4 ikke foregaar i Hjemmet, at den Fader, i hvis Bolig Indra drikker sin første Soma, ikke kan være identisk med den Tvashtar, med hvem han efter Bergaignes Mening tilsidst kommer til at slaas? Det er Ordet janushā, Bergaigne i St. 4 oversætter „straks ved sin Fødsel", men som vi veed betyder det kun „efter sin Natur".

Jeg nægter ikke, at man i III, 48 kan finde, hvad Bergaigne vil; man kan, om det skal være, finde hele Odin-Suttung Myten deri, i dens urindogermanske Form. Saa har Indra ikke nok i den Sjat Soma, Moderen har oppe i Buffeten, han ser sig om efter den rette Kilde, efter Faderens Kælder, efter „Yveret". Og han, „der kan antage, hvad Form han vil", trænger derind, rimeligvis à la Odin som Orm gennem Nøglehullet; Tvashtar kommer til, men Indra dræber ham og tager Somaen. Dette *kan* lægges derind, og jeg vil herimod som imod Bergaignes Opfattelse kun indvende, at det kun kan *lægges* derind og øver Tvang mod Digtets Ordlyd. „Indra gik og udførte store Bedrifter, hvorved han, der efter sin Natur var mægtigere end Tvashtar, erobrede Somaen": ogsaa dette er

Fortolkning, men jeg tror man maa indrømme, at den bøjer sig efter Teksten og følger den saa nøje, at det dog er muligt, den kan være den rette.

Endnu bemærker jeg, at ikke blot tredje Bog men hele Rig-Veda beskæftiger sig med dette Emne. Indra drikker Soma straks ved sin Fødsel (I, 5, 6; VI, 40, 2; VII, 98, 3 etc.), derom er der Enighed, og det er jo kun et nyt Udtryk for det, der gentages saa evigt og ofte, at den „somakære“ Indra er den „store“, den „største“, den „ene rette Somadrikker“ [1]) etc., — han er det i den Grad, at han begynder straks han bliver til. Selvfølgeligt ledes man saa, ogsaa udenfor III, 48, uvilkaarligt til at spørge, hvorfra den spæde Indra da faar Somaen, og fraregnet nogle faa enkeltstaaende Antydninger (han drikker den i „Himlen“, „hos Fædrene“, „Falken bringer den“) griber man som Regel et af de to nærliggende, selvskrevne Svar: det er Moderen, der rækker den Nyfødte Somaen eller Indra, der fødes med sine fulde Kræfter, tager den selv fra Dæmonerne, undertiden efter Moderens Anvisning eller lovprist af hende, I, 61. 7, VIII, 66, 1—4; VII, 98, 3 og 5; X, 131, 4; III, 36, 8; II, 17, 2. Naar III, 48 kombinerer disse to Svar, er den altsaa i fuld Overensstemmelse med Rig-Vedas øvrige Tankegang og kun en eneste Gang (IV, 18, 3) i den hele herhenhørende Tekstrække bringes Indras første Drikken Soma virkeligt i Forbindelse med Tvashtar. Her søger Bergaigne da ogsaa Hovedstøtten for sit Bevis:

„De to Personers Identitet synes mig forøvrigt at „sættes udenfor al Tvivl ved to Steder i en anden Hymne, „som ligeledes udelukkende er helliget til Fortællingen om „Indras Fødsel. De staa i samme indbyrdes Forhold til „hinanden som de to foregaaende, idet det ene nævner „Tvashtar uden at give ham Egenskaben Fader, medens „det andet omtaler Faderen uden at kalde ham Tvashtar.

---

[1]) Se ovenfor S. 266—67.

„Men ved et lykkeligt Tilfælde er det det Sted, hvor Tva-
„shtar er nævnet, der svarer til det Sted, hvor vi nyligt „fandt Faderen omtalt, og det er det Sted, som omtaler „Faderen, der svarer til det, hvor vi fandt Tvashtar „nævnet. Her ere de bægge: IV, 18, 3 „Indra har (ved „sin Fødsel) i Tvashtars Bolig drukket den herlige Soma, „den pressede Soma i de to Skaaler (Himmel og Jord)". „— St. 12: „Hvem har gjort din Moder til Enke? Hvem „vilde ramme dig, da du laa paa Jorden eller da du gik? „Hvilken Gud hjalp dig, da du dræbte din Fader, idet du „tog ham ved Fødderne?" Sammenligner man disse to „Steder med dem, vi citerede fra Hymnen III, 48, kan „der ikke blive nogen Tvivl tilbage om Myten som Helhed. „Det er engang for alle slaaet fast, at Indra, idet han „fødes, dræber sin Fader Tvashtar, for at drikke Somaen".

Det ser jo slaaende ud: naar den nyfødte Indra i III, 48 drikker Somaen i sin Faders Bolig og i IV, 18 drikker den i Tvashtars Hus, saa maa Tvashtar vel være hans Fader? Ja, hvis det blot er samme Historie, de to Digte fortæller. Vi saa jo nyligt, paa hvor mange Maader Indra faar sin første Soma, og sæt nu at III, 48 og IV, 18 talte om en helt forskellig Fødsel og et helt forskelligt Sted for Indras Drikken. Og det gøre de i den Grad, at man nok maa forbauses over at Bergaigne ikke med et Ord antyder den i IV, 18 saa forandrede og uensartede Situation. Her har Moderen baaret paa Indra i mange Aar, uden at han kan eller vil lade sig føde paa sædvanlig Vis. I Strofe 1 klager hun: „Ad denne gamle Vej lade alle Guder sig føde, ikke skal han ad hin Vej styrte sin Moder i Fordærv." Indra svarer, St. 2: „Men jeg vil gaa ud tvers gennem hendes Side. Der er meget ugjort, som jeg skal gøre, der er dem jeg skal slaas med, dem jeg skal hjælpe (?)." Saa bryder han ud som St. 3 viser: „Han saa efter Moderen, der gik bort (i Ordets dobbelte Betydning, saaret til Døden ved den voldsomme Fødsel

flygter hun bort). „Jeg vil ikke, jo jeg vil dog følge hende.“ I Tvashtars Hus drak Indra den i Skaalerne pressede Soma.“ Moderen tyr altsaa i sin Nød til Tvashtar, til Gudekvindernes Ven, Fødselsguden, den Værkkyndige og Somaens Frembringer (Soma giver jo Liv og Udødelighed), og Indra, der følger hende, faar der sin første Soma. Den krænkede Moder ser vredt til Indra, men den kloge Tvashtar forstaar, hvad han er værd: St. 4 „Hvad skulde han kunde gøre, han, som jeg har baaret paa i tusinde Maaneder?“ — „Og dog er der Ingen, der kan maale sig med ham, hverken af dem, der ere fødte eller dem, der skulle fødes.“ De tre næste Strofer behandle saa Indras Kamp om Vandene, medens det øvrige Digt St. 8—13 fortæller den samme Historie med helt nye Biomstændigheder. Nu er Digtet meget dunkelt, trods Pischels (Pischel-Geldner II, S. 42—54) udmærkede Tolkning, som jeg har fulgt saa langt som muligt, og den her givne Opfattelse af Moderens Flugt til Tvashtars Hus og sidste Halvers i St. 4 som talt af Tvashtar er jeg foreløbigt ene om, men Et staar dog fast, III, 48 og IV, 18 have ikke noget som helst med hinanden at gøre. Den unge, sunde, venlige Moder, der i III, 48 skænker for Indra, og den vrede døende Moder i IV, 18 høre dog aabenbart til to helt forskellige Versioner af Myten, som vi ikke uden videre tør kombinere, og heller ikke IV, 18 indeholder den mindste Antydning af, at Tvashtar skulde være Indras Fjende eller Indras Fader. Indra drikker hos ham, uden at der gives det svageste Vink om nogen Kamp, der tvang ham til at udlevere Somaen, og vel er Digtets sidste Halvdel med dets Mylder af hinanden ret modsigende Myter foreløbigt uforstaaeligt, men hvis man fra Digtet selv skulde gætte sig til, hvem den Fader er, som Indra i St. 12 griber ved Fødderne og dræber, saa kunde man kun tænke paa Vyaṃsa eller Vritra (St. 9, 11), og umuligt paa Tvashtar. „Det er engang for alle slaaet fast“,

at Indra *ikke*, „idet han fødes, dræber sin Fader Tvashtar, for at drikke Somaen."

For at blive saa fuldt som muligt orienteret i Emnet, kan det være nyttigt at kaste et Blik ud over Alt, hvad Rig-Veda veed om Indras Fødsel. Indra er oprindeligt som alle store Guder urfødt, sin egen Søn, og den episke Digtning har i Rig-Veda endnu ikke faaet ham indflettet i en fast Slægtrække, men kun gjort mange forskellige Tilløb dertil. Ikke at tale om at han indirekte som alle andre Guder siges at være en Søn af Himmel og Jord eller have Brahmaṇaspati til Fader og Ushas til Moder, saa tillægger man ham direkte følgende Forældre. Naturligvis en liturgisk Gruppe; de samme Kræfter som lægge Lynet i hans Arme, kan ogsaa siges at avle ham, Hymnerne ere hans Mødre, Soma hans Fader (VIII, 6, 20; IX, 6, 5 etc. etc.); dernæst fremhæves det særligt, at Himlen, at Dyaus er hans Fader og Jorden hans Moder (VI, 17, 9; IV, 17, 4; — IV, 17, 2; III, 49, 1; X, 54, 3), medens ogsaa Vandene ere hans Mødre (IV, 18, 8, og ofte indirekte); da han blev en Āditya, fik han jo altsaa Aditi til Moder og det er den hyppigste Opfattelse i den senere Literatur; VI, 59, 2 ere han og Agni Tvillingbrødre af samme Fader, medens deres Mødre ere overalt: X, 101, 12 nævner hans Moder Nishṭigrī og Atharva Veda (III, 10, 12) kender en Indramoder Ekāshṭakā; ogsaa alle Guder have frembragt ham II, 13, 5; III, 49, 1; X, 48, 11 etc.), medens der endelig og det oftest i al Ubestemthed tales om hans Fader og Moder, hvorved Digterne ikke synes at tænke sig andet end at ogsaa Indra vel maa have sine Forældre. Nu drikker Indra ikke blot Soma straks ved sin Fødsel, men det gentages atter og atter, at han er født fuldbaaren, stærk og uovervindelig og dræber alle sine Fjender straks som han er født, og det er kun naturligt, at hans Forældre paa slige Steder ofte spille en Rolle og næsten altid en venlig. I VIII, 45, 4—5 faa vi et lille

Genrebillede, tilmed i ægte nordisk Stil: „Vritradræberen greb sin Pil; straks han var født, spurgte han“ (som en nordisk Vikingesøn, der søger sig en jævnbyrdig Modstander) „sin Moder: Hvor ere de Stærke? Hvem taler man om? Og den vældige Kvinde svarede: „Som Elefanten, der støder mod Bjerget[1]), vil det gaa den, der søger Strid med dig“, medens hun i VIII, 66, 1—2 besvarer samme Spørgsmaal med at nævne dem, han skal styrte ned. Vi saa jo at Moderen III, 48, 2 straks skænker Soma eller I, 61, 7 presser Soma for ham og i VII, 98, 3 priser hans Storhed, og ogsaa i X, 134, 1—6; II, 30, 2 og X, 73, 1 optræder den guddommelige, den gode Moder hjælpende og beundrende. I VII, 20, 5 er det „en Tyr, der avler Tyren Indra til Kamp, en Heltekvinde, der føder Helten“, og saaledes omtaler Faderen oftest paa samme Maade som Moderen. I, 129, 11: Det var til at dræbe Dæmoner, din Fader avlede dig; X, 28, 6: min Fader avlede mig, saa ingen kan staa imod mig (smlgn. IV, 17, 4.) Vi veed at Faderen II, 17, 6 giver ham hans Lyn, og VIII, 58, 15 koger Indra som ganske lille Barn Bøffelen for Fader og Moder, ja, VI, 20, 11 overgiver han sin store Fader sin egen Ætling Navavastva, hvor Digteren altsaa tænker sig et vedvarende godt Forhold. For at fejre Indras Storhed siges der: han er saa mægtig, at selv hans Forældre *skælve for ham;* han den vældige Gud, der tager alt hvad han lyster med sine stærke Hænder, „hvor meget bryder han sig vel om Moder eller Fader?“ (IV, 17, 11—12). Men dette er jo en rent retorisk Vending og vor Oversigt viser altsaa, at Faderdrabet i IV, 18 staar fuldstændigt alene. En Ubestemthed og begyndende Mytedannelse som den her beskrevne, hvorefter

---

[1]) Efter Pischels (I, 311—12) smukke og skarpsindige Tolkning af dette vanskelige Sted. Grassmann ... »vil kæmpe som Taage paa Bjerget«, Ludwig: som paa det øde Bjerg.

Faderen snart er Soma, snart Dyaus, snart en N. N., giver jo Plads for saa mange Fædre det skal være og af alle Arter, men hvilket Motiv der har fremkaldt Faderen i IV, 18 lader sig ikke afgøre. Dertil er Digtets sidste Halvdel (St. 8—13) altfor fragmentarisk og gaadefuld; at der ikke her med en eneste Vending kan være hentydet til Tvashtar er omtrent alt, hvad der sikkert lader sig sige.[1]) Udelukket er det forøvrigt ikke, at der kan ligge en Naturmyte bagved. Dæmonen, som efter indisk Opfattelse holder Regnen tilbage, kunde opfattes som Indras Fader, der bliver dræbt af ham, saa snart han fødes, ligesom man ved Tordenguden, der bryder ud gennem sin Moders Side, næppe kan undgaa at tænke paa Sky og Lyn.[2]) Dog for at afgøre dette, vilde der kræves en udførlig Undersøgelse af samtlige Indramyter, os kan det her være nok, at ved Indras Fødsel som ved hans Lyn og hans Drikken Soma er det episke Cellevæv endnu i Vækst, uden at have naaet en blivende Form, og at ikke een af de foreløbige Former, hvor mange og skiftende de end ere, bærer Tvashtars Navn eller Mærke eller blot kan bringe os til at tænke paa ham.

---

[1]) St. 8: Den unge Moder stødte dig fra sig . . . 9: Vyamsa gennemborede din Kind, men du knuste din Fjendes Hoved. 10: Moderen vilde ikke slikke sin Kalv, Indra maatte hjælpe sig selv. 11: Og Moderen ængstedes for Indra: »disse Guder, o Søn, svigte dig«. Indra, der vilde dræbe Vritra, sagde: »Ven Vishnu! tag nu dine længste Skridt«. 12: Hvem gjorde din Moder til Enke, hvem søgte at dræbe dig, hvilken Gud blev din Ven, da du tog Faderen ved Foden og dræbte ham? 13: Af Nød kogte jeg Hundens Indvolde, ikke i een af Guderne fandt jeg en Ven; jeg saa Hustruen nedværdiget, da bragte Falken mig Soma.

[2]) Selv efter at Pischel (l. c.) har fjernet saa meget af det tilsyneladende Inkonsekvente i IV, 18, synes Digtet mig endnu afgjort at være en temmelig uklar Overarbejdelse af ældre uensartede Motiver og ogsaa sprogligt at bære Præg af, at det har benyttet ældre Tekster. Saa umuligt er det ikke, at der ogsaa i dette episke Sammensurium kunde ligge en Naturmyte gemt.

Dog Bergaigne har endnu en Bemærkning at tilføje: „. . . . Denne Hymnes Strofe 13 bringer os endnu et for „vor Myte vigtigt Træk. „I min Elendighed", siger Indra, „„kogte jeg Hundens Indvolde". Hunden er aabenbart den „„gerrige Bevarer" af Somaen, til hvem der maaske lige„ledes hentydes i Somahymnen IX, 101, 1 og 13, og som „her ikke er nogen anden end den af Indra dræbte Fader, „det vil sige Tvashtar selv; sammenlign ogsaa den Hund, „der jager Vildsvinet og bider Vrishākapi i Øret X, 86, 4 „(18 og 22). Ovenfor[1]) havde jeg allerede Lejlighed til „med Tvashtar at identificere den Hund, som Ribhuerne „forbande ved deres Opvaagnen.

„Faderen, som Indra dræber, for at røve hans Soma, „bliver aabenbart herved gjort til eet med de Dæmoner, „Indra plejer at bekæmpe . . ." Hermed gaar Bergaigne „saa over til at vise, at „selve Rig-Vedas Forfattere" i „Tvashtar have set en Vritra — (stadigt støttet paa IV, 18, som „nævner Vritra i St. 11 umiddelbart forud for den Strofe, hvor Indra dræber sin Fader", hvoraf man „lettest kunde slutte, at Faderen ikke er Tvashtar, men en „Dæmon slet og ret) „om man end", tilføjer han, „maa „huske, at Tvashtar ikke helt ud er Dæmon [!], men et „tvetydigt Væsen, hvis Rolle snart" (paa eet tvivlsomt Sted) „„opfattes som ulykkebringende, snart" (paa nogle og „tresindstyve i det Hele klare Steder), „som velgørende".

Her ved dette let overskuelige Emne og her, hvor Læseren har alle Aktstykker ved Haanden, synes det mig lærerigt at se, hvorledes de kan misbruges, hvorledes selv en Bergaignes klare Tanke kan føres paa Afveje, saa snart han hildes i sin Samtids forfejlede mytologiske Metode.

---

[1]) III, S. 54. Her læse vi: »Hvad Hunden angaar, vil vi senere se, at dette Udtryk bruges om Tvashtar i den Myte, hvor den mørke Side af hans Natur stærkest fremhæves, nemlig hans Kamp med Indra. Jeg tvivler ikke paa, at det ogsaa betegner ham her, at han allerede her i Mythen om Ribhuernes Søvn og Opvaagnen er, om jeg saa maa sige, Savitars Bagside.

Vel holdt Bergaigne sig principielt borte fra al Myte-Sammenligning, vel staar hans Værk i Grundighed og varigt Værd højt over Alt, hvad den komparative Skole har frembragt, men han er stærkt paavirket af den, og i det nys Citerede kan man særdeles tydeligt aflæse den komparative Metodes fire store Misgreb. Først at arbejde med lutter Halvstrofer eller Verslinier, ja løsrevne Sætninger, uden at der gøres det mindste Forsøg paa at se, hvad Lys Sammenhængen kunde kaste over disse Brudstykker. Dernæst at gaa til Undersøgelsen med forudfattet Mening, med et bestemt Ønske om, hvortil den skal føre; dette er ellers sjeldnere Bergaignes Fejl, men som Kuhn og Max Müller og deres Skole paa Forhaand venter i enhver Myte at finde respektive Lyn og Regn eller Lys og Morgenrøde, saaledes er Bergaigne her ude efter det dæmoniske, han nu engang vil paatvinge sin Savitar. For det tredie ved ethvert specielt Emne som nu her ved Tvashtar at kaste alle Tekststederne i en forskelsløs Dynge, og efter Lune og Ønske stille det i første Linie, som passer En bedst. Det svageste Forsøg paa at benytte den historiske Metode, paa først at gruppere Tekststederne efter deres indbyrdes Forhold, Alder og Værdi, vilde have gjort det umuligt for Bergaigne i det ene tvivlsomme Sted om Indrakampen, at se „det for os („pour notre sujet“ — ja netop — men for Sagen, for Tvashtar selv) vigtigste Træk i Tvashtarmyten. Endelig at gaa paa Jagt efter Myter, som have en eller anden Biomstændighed tilfælles, ikke blot for at sammenligne dem, hvad jo kunde være en uskyldig Tidsfordriv, men for uden videre at identificere dem. Indra koger *Hundens* Indvolde; *Hunden* bider Indras Abe-Ven i Øret og Ribhuerne forbande *Hunden*; i de tre Myter ere alle Hovedforholdene forskellige; de ere ikke blot, som III, 48 og IV, 18 uensartede Versioner af samme Myte, men de tilhøre hver sin mytiske Region og berøre end ikke hverandre — men *Hunden* er der!

Lad os da i dem alle tre gøre Tvashtar til Hunden! Da Indra umiddelbart efter at have dræbt Faderen „koger Hundens Indvolde", saa koger han altsaa sin egen Faders Indvolde, saa er „Hunden" og saa er selvfølgeligt enhver Hund lig Tvashtar-Faderen. Biomstændighederne leve! Vel er det løjerligt, at den Hund, Indra koger straks ved sin Fødsel, altsaa i den mytiske Urtid, at denne kogte Hund kan bide Vrishākapi i Øret helt nede i den forholdsvist historiske Tid, hvor Indra med sin Frue er ude at se til deres Ofre, men ligemeget, *Hunden* er der unægteligt. Ja i dette Øjeblik staar Indras Fader saamænd og gøer ovre i min Naboes Gaard: *Hunden* er der.

Om selve Sagen kun et Ord; — det er her som saa ofte mindre selve Opgaven end dens mange forhastede Løsninger, der koste Tid og Arbejde. Altsaa:

Er Tvashtar i Rig-Veda Indras Fader? Nej! thi saa vilde Digterne, særligt i Algudehymnerne sagt det atter og atter, saa vilde de fejret Tvashtar som Indrafaderen, som den Fyrste-, den heltesønnede etc., og ikke evigt talt alene om Tvashtar og hans Gnaer, om den Skøntfødende m. m. Dette var noget, de ikke kunde have fortiet, hvis de havde vidst noget derom. Og saa vilde det medføre visse Konsekvenser.

Ved „Forofrene" beder man Tvashtar lade sin Sæd flyde, ved Offeret for Aarstiderne bedes han om at drikke Soma, i Hjemmene paakaldes han ved Svangerskab og Fødsler og dog veed de det Alle, Brahmaner som Lægfolk, at han er Indras Fader, og at Indra i Tidernes Morgen tog denne sin Fader ved Benene og knuste ham som den fæle Hund han var. Det vilde være ønskeligt at vide, hvorfor de da bede til ham.

Eller: Indra tager straks ved sin Fødsel Tvashtar ved Benene og dræber ham, og dog ser vi det gennem hele Rig-Veda, at denne knuste og kogte Fader tilhugger Tordenkilen for Indra, kører for ham og øger hans Kraft.

Han maa have været ualmindelig sejglivet og haft meget let ved at tilgive ret grundige Fornærmelser.

Med andre Ord: Teksterne tillade os kun at stille disse Spørgsmaal: siges det i III, 48 og IV, 18 at Tvashtar er Indras Fjende og Fader, og hvis det siges, hvad Værdi kan vi saa tillægge disse efter deres hele episke Tilsnit sene Digtes mod hele den øvrige Rig-Veda stridende Vidnesbyrd? Og da jeg haaber at have vist, at det første Spørgsmaal maa besvares benægtende, bortfalder altsaa dermed det sidste.

Det er eget nok, at Bergaigne ikke med et eneste Ord søger at afkræfte disse saa nærliggende Indvendinger, ikke med et Ord berører de dog ret store Vanskeligheder ved hans Antagelse, og eget nok at et saadant vilkaarligt og mindre end halvt færdigt Bevis har kunnet finde Tilslutning. Det viser, at det ikke er nye Hypoteser, vi trænge til, ikke ny komparativ Lærdom og Skarpsindighed, men en lille Smule ædruelig Kritik.

Tvashtars Datterbryllup.

Endnu er der een Tvashtar-Tekst tilbage, som i hvert Fald ikke synes at passe ind nogetsteds, nemlig de i den komparative Mytologis Historie saa berygtede Strofer X, 17, 1—2. De lyder: 1. „Tvashtar gør Bryllup for Datteren“ (sige de) og den hele Verden samles; ved selve sit Bryllup forsvandt Yamas Moder, den høje Vivasvats Hustru. 2. De skjulte den udødelige Kvinde for de dødelige, gjorde en lignende og gav hende til Vivasvat. Da dette stod paa, fødte hun Aṣvinerne, ja Saraṇyu forlod (efterlod sig) to Par“. Alt det yderligere fordunklende, der siden A. Kuhns fortvivlede Demeter-Indfald er skrevet om disse i sig ret dunkle Strofer lader jeg her ligge; man ser at de væsentligt drejer sig om Vivasvat og Saraṇyu som Aṣvinernes og Yama-Yamis Forældre (eller synes at gøre det), og vi har her kun at gøre med det indledende Vers og den Rolle, Tvashtar spiller der.

Helt lader den sig aldrig opklare. De to Strofer ere nemlig — rimeligvis kun fordi Yama her oftere nævnes — skudte ind i en Gruppe Begravelseshymner (X, 14—18) og ere uden al Forbindelse, det være sig med de efterfølgende Strofer eller det forudgaaende Digt. Maaske ere de anbragte foran X, 17, som en Art Parallel til 14, 1—2. De vende bægge tilbage i Atharva Veda. I XVIII, 1,53 er første Strofe anbragt mellem en Række Strofer, der ere pillede ud af Rig-Veda X, 14 og 15, medens St. 2 i XVIII, 2, 33 er indflettet i en ny Begravelseshymne, umiddelbart efter en Strofe, hvor baade Yama og Vivasvat nævnes, men i en helt anden Tankegang. Forfatteren til XVIII, 1 og 2 maa altsaa kun have kendt vore to Strofer i deres nuværende forrykte Sammenhæng og have taget den for gode Vare. Vedaerne give os altsaa ikke det mindste direkte Vink om, hvortil disse Strofer ere skrevne, i hvilken Sammenhæng de engang maa have passet ind.

Men derfor staa vi ikke hjælpeløse lige overfor dem; vort nuværende Kendskab til Rig-Veda er stort nok til at vi kan have en begrundet Mening om deres Værdi. Da Tvashtar som vi veed frembringer Offeret og Somaen, og Vivasvats Navn saa ofte benyttes til Omskrivning af Offer og Præster, laa det nær at tænke paa en reen rituel Myte, hvad ogsaa Bergaigne paa sin Vis vil (se II, S. 98, 317—19, 488, 506—7). Dette synes mig dog at strande paa at Stroferne slutter med Aṣvinernes Fødsel, saa er det dog rimeligere, at vi her have med en ligefrem genealogisk Myte at gøre, og om dens Alder og Værdi kan ingen Vedakender være i Tvivl. Alene det fortvivlede Indfald, at gøre Aṣvinerne til Yama-Yamis Hel- eller Halvsøskende, hvad Meningen nu maatte være, røber tilstrækkelig, at Strofernes Forfatter maa være sen og have mistet al Forstaaelse for Rig-Vedas ældre mytiske Lag. Dette kan man sige paa Forhaand, medens kun en omhyggelig Enkelt-Undersøgelse af alt, hvad Rig-Veda veed om

Vivasvat og Saraṇyu og om Aṣvinernes og Yamas Afstamning kunde paavise, hvad der maatte have ført Forfatteren til sit Misgreb, eller hvilke ældre Naturmyter det er, han maaske her har misforstaaet og omdigtet. Foreløbigt kan man tænke paa Steder som I, 46, 13 eller I, 46, 2 og X, 10, 4 eller endnu nemmere berolige sig med, at den lille Biomstændighed, at Yama-Yami ere Tvillinger og at ogsaa Aṣvinerne antages at være det, kan have foranlediget det hele. Det er jo ikke Kuhn eller Bugge, som først have opfundet den snilde Metode, at trække det mest uensartede paa de tilfældige Ligheders Traad.

Med Hensyn til Tvashtar stiller Strofernes fragmentariske Karakter os overfor tre Muligheder. Maaske er det Tvashtar, der gifter sin Datter bort til Vivasvat, og saa kan det være det, at Tvashtar er Vāyus Svigerfader og Gnaernes Ven, der her mirabile dictu gør ham til Aṣvinernes Bedstefader. Eller Tvashtar gifter sig med sin egen Datter og vel altsaa netop i det Øjeblik, hvor hun skulde have Bryllup med Vivasvat, hvorfor Guderne skaffe denne en Anden, og saa vilde det altsaa være den ubestemte Faders eller Prajāpatis Forhold til sin Datter, der her er ført over paa Tvashtar, hvad indiske og moderne Fortolkere jo altid har kappedes om at gøre. Bægge Dele, særligt det sidste, lyder ret urimeligt, men Tekstens Ordlyd *kan*, som A. Weber, Bergaigne og Pischel bemærker, betyde baade at Tvashtar gifter sig med og bortgifter sin Datter, og saa synes de mig endnu at kunne have en tredje Betydning.

Det Halvvers, hvor Tvashtar nævnes, forekommer tillige i Atharva Veda III, 31, 5, men her hedder det: „„Tvashtar bereder Bryllup for Datteren“ sige de og hele denne Verden *gaar fra hinanden*“. Nu er III, 31 en Signeformular, hvorved man kan læse Svindsot (yakshma) bort. Hver Strofe slutter: „(saaledes skiller) jeg (dig) fra alt ondt, fra Svindsoten; (forener dig) med Livet“, og

Digtets første Halvdel giver saa en Række Eksempler paa Adskillelser lige saa grundige som den, hvormed Patienten skal skilles fra sin Sygdom. Man kan oversætte: „Som Guderne skiltes fra Alderdom, som Agni skiltes fra Mørkets Aander... som de vilde Dyr fra de tamme, som Vandene fra Tørst, som Himmel fra Jord, som hele Verden skiltes ad ved Tvashtarbryllupet, saaledes skiller jeg dig fra din Sygdom". Hvis det nu stod fast, hvis Alle vidste, at Verden netop *samledes* ved Bryllupet, saa kunde en saa modsat Læsemaade ikke være lavet til dette Digt, hvor det netop gælder om at give klare, for Alle indlysende Eksempler paa Adskillelse. Forfatterens Kreds og hans Tilhørere maa forud have været fortrolige med dette Syn paa Bryllupet, og Meningen her maa, som allerede A. Weber[1]) bemærker, nødvendigt være: „„Tvashtar gifter sig med sin egen Datter", raaber hele Verden og gaar fra hinanden af Forfærdelse".

At Rig-Vedas Læsemaade er den ældste, det fremgaar umiddelbart af Ordstillingen. Havde Digteren fra først af villet fremhæve det forfærdelige i at Tvashtar giftede sig med sin egen Datter, maatte der i hvert Fald staaet: „duhitre tvashṭā"; da der staar „tvashṭā duhitre", hviler altsaa hele Eftertrykket paa Tvashtar, hvorfor jeg nu oversætter: „„Tvashtar" (selve Tordenkilens, Offerets og Somaens kunstfærdige Frembringer) „gør Bryllupet for Datteren", saaledes raaber hele Verden og strømmer sammen, for at se derpaa". Saaledes føjer Stedet sig altsaa ind under Kunstnergruppen. Tvashtar gifter sig ikke med sin egen Datter, ja gifter end ikke sin Datter bort, nej, men der blev holdt et Bryllup, og saa prægtigt, saa stort var det, at selve Tvashtar ordnede det. Vahatum kṛ med Dativ bruges i lignende Betydning i X, 85, 20.

Oprindeligt har vel en forudgaaende Strofe givet Op-

---

[1]) Indische Studien; XVII, 310 ff.

lysning om Datteren og hendes Slægt, om Frieren og Bryllupet, saa Tvashtars Rolle som Ceremonimester var umiddelbart klar. Af de to fragmentariske Strofer derimod maa man tidligt have læst ud, at Tvashtar var Faderen og saa med Rette taget Anstød af denne himmelfaldne Datter og Aṣvinerne som hans Børnebørn; for saa dog at faa en Slags Mening i Sagen, har man som At. V. III, 31, 5 viser tvunget Myten om Prajāpati og hans Datter ind deri. — Dette Forklaringsforsøg er og kan efter den givne Teksts Natur kun være en ren Gætning, og jeg lægger ikke nogen som helst Vægt derpaa. Dog har det een god Side: det holder sig til Jorden og frister ikke til nye Kuhnske Fantasier, nye eventyrlige Ridt ins Blaue hinein.

Hermed har vi udtømt alt det sikre, Rig-Veda veed at sige om Tvashtar, og behøve kun at kaste et flygtigt Blik paa

Tvashtars Stilling i den senere Literatur.

At alt hvad der udenfor Rig-Veda siges om Tvashtar enten er en ligefrem Efterklang af det, vi nu kende, eller dog er bestemt derved, nydigtet der udfra, det er i Korthed denne lille Undersøgelses Sum. Et ret anskueligt Billede af Sagforholdet faa vi ved at sammenstille alt hvad Atharva-Veda veed om Tvashtar. Han nævnes ret ofte her, seks og tredive Gange, hvoraf de ni dog kun er Gentagelser af Rig-Vedastederne I, 32, 2; VII, 35, 6; X, 10, 5; 17, 1 (to Gange som vi saa); 18, 6; 110, 9; 125, 2; 184, 1 (næsten udelukkende altsaa fra tiende Bog). Dernæst er der ti Steder (III, 8, 2; VI, 3, 3; VI, 4, 1; VII, 17, 4; IX, 6, 45; IX, 7, 7; XI, 6, 3; XI, 3, 45; XI, 8, 8 og 9), hvor han kun optræder i intetsigende Gudepaakaldelser, Ramser og afsindige Sammenligningsrækker, og i de resterende sytten finde vi følgende. Foruden den fra Rig-Veda hentede Apristrofe (V, 12, 9), giver V, 27, 10 en selvstændigere, der dog kun er en Omskrivning af

I, 142, 10: „Denne vor vidunderlige, meget nærende Sæd lade Gud Tvashtar flyde til Rigdoms Næring, til Efterslægt for Offergiveren". Strofen vender tilbage i Yajurvedaerne med nye Varianter, blandt andet med det vel forøvrigt fra Rig-Veda II, 3, 9 hentede nābhim asme, hvorefter jeg har oversat; Atharva Vedas asya skal vel sige det samme. Dernæst møde vi ret ofte Fødselsguden. II, 29, 2 skal „Agni give Offergiveren Liv, Tvashtar skal give ham Afkom og Savitar Rigdoms Næring". Ogsaa i V, 25, optræder Tvashtar, men her er det ret tydeligt, at han nu har langt flere Konkurrenter end i Rig-Veda. Digtet er en Signeformular for barnløse Hustruer: „som den store Jordgudinde lægger Spirer i alle Væsener, lægger jeg (Brahmanen) Livsfrugt i dig" (St. 2). „Det fostergivende Middel, som Kong Varuna, som Gudinden Sarasvati og Vritradræberen Indra (!) kender", det giver jeg dig her at drikke (St. 6). St. 5 og 3 gentager saa Rig-Veda X, 184, 1 og 2, hvor det jo hed: „Vishnu berede skal dit Skød, — Tvashtar skal runde Formerne", og hvor foruden disse To Prajāpati, Dhātar, Sinīvālī, Sarasvatī og Aṣvinerne træde til, og saa tilføjer St. 4: „Mitra og Varuna, Brihaspati, Indra og Agni skal give dig Livsfrugt", medens de fire sidste Strofer (10—13) lade først Dhātar, saa Tvashtar, saa Savitar, saa Prajāpati om at lægge et Drengebarn i denne Kvindes Liv (gavīnyor), at føde paa tiende Maaned. Ofte nævnes Tvashtar slet ikke ved slige Lejligheder (f. Eks. XIV, 2, 13), selv hvor der er Tale om hans gamle Bestilling at give Drenge. VI, 11, 3 hedder det: „Prajāpati, Anumati og Sinīvālī skal lade andre føde Pigebørn og lade denne faa en Dreng". Til Gengæld kommer Tvashtar, der i Rig-Veda slet ikke nævnes i Bryllupsritualet (X, 85), med ind i de tilsvarende Stykker i Atharva-Veda, rigtignok kun for i XIV, 1, 60 at pynte paa Sengen, medens det i Strofe 53 hedder: „[Brudgommen eller den fungerende Præst, der nyligt (St. 45) har kastet et Klæd-

ningsstykke over Bruden, ordner nu noget ved Klædningen og siger:] „Tvashtar ordnede efter de Vises, efter Brihaspatis Forskrift Klædningen, saa hun (Soldatteren) ret blev skøn, dermed [at jeg gør det paa samme Maade (smlgn. St. 55)] skal Savitar og Bhaga lægge Livsfrugt i denne Kvinde, som de engang gjorde det i Soldatteren; Indra og Agni, Himmel og Jord, Mātariṣvan, Mitra og Varuna, Bhaga, bægge Aṣvinerne, Brihaspati, Maruterne, Brahma, Soma skal gøre det.“ Denne kritikløse Opdyngen af store Guder røber, at de Alle her kun ere til Pynt, for at give den rituelle Handling, hvorpaa det ene kommer an, end yderligere Eftertryk, medens stakkels Tvashtar, halvt som den kunstfærdige, halvt som Fødselsgud beskedent maa gøre en Kammertjeners eller Kammerpiges Tjeneste. Mere i den gamle Stil er VI, 78, 3: „Tvashtar har avlet din Hustru og dig som hendes Mand, han skal give Eder tusinde Liv, at leve længe“. Heri ligger næppe som man plejer at antage, at Tvashtar raader for, hvem der skal blive Mand og Kone, men kun (se ovenfor S. 397—8 og smlg. Tāit. S. VI, 5, 8, 4, som straks vil blive citeret), at han former Børnene, gør dem til Drenge og Piger, saa de senere kunne gifte sig. At Tvashtar i VI, 81, 3 „binder det Armbaand om den barnløse Hustru, som Aditi bar, da hun ønskede Børn“, veed vi allerede og veed, hvad det betyder. Ogsaa den Tvashtar, som giver Kvæget Trivsel og især den formende, Frembringeren Tvashtar vender ret ofte tilbage, ogsaa saaledes, at de to Forestillinger sammenknyttes. I V, 26, et Digt hvor en hel Række Guder bedes at yde hver sit Bidrag til Offeret, Maruterne Hymner, Aditi Græs til Offersædet og Stænkevand, skal Tvashtar i Strofe 8 paa mangfoldig Vis virke ved Offeret med sine Former, sine Skikkelser (rūpā). IX, 4, 6 kaldes Digtets Helt „en Skikkelsernes Tvashtar, Kvægets Fader“, VI, 141, 1 bedes Tvashtar at ernære Køerne, medens II, 26, 1 taler om det Kvæg, hvis Skikkelser (eg. Skikkelse-

Givelse) Tvashtar kender.[1]) De to sidste Steder har tillige Interesse ved at Tvashtar her sættes i umiddelbar

---

[1]) Forsaavidt vilde der ikke være noget i Vejen for, at allerede Atharva-Veda kunde bruge den senere Formel: »Tvashtar er Skikkelsernes og Dyrenes Herre«, men IX, 4, 6 synes mig ikke at kunne forstaas saaledes. Digtet er endnu ikke blevet oversat og Hillebrandt, som er den eneste, der har udtalt sig udførligere herom, vil baade i St. 6 og andetsteds gøre Tvashtar til Digtets Helt. »I dette vanskelige, men vigtige mytologiske Digt«, siger han (Soma S. 330), »bærer en gammel, frugtbar, sæderig Mand i St. 3 en Skaal fuld af fortræffeligt, og St. 6 siger os, at denne Mand hedder Tvashtar og holder en Skaal fuld af Soma«; S. 516 hører vi saa, at Skaalen er Maanen, som Solguden Tvashtar holder i sine Arme, medens det S. 358 hedder, at adskillige Strofer i Digtet skildre »Maanetyren« og 382, at Tyren her »snart er tænkt som Sol og snart som Maane«. Det vilde jo være fortræffeligt, om vi her havde et helt Digt, 24 store Strofer, der i hvert Fald væsenligt drejede sig om Tvasthar, men Læseren kan selv dømme. Digtet begynder: 1. Den tusinddobbelte, vældige, væderige Tyr bærer alle Skikkelser i sit Moderskød; virkende til Held for den ydende Offergiver udspænder den brihaspatiske Tyr Offerets Traad. 2. Han der fra først var Vandenes Frembringer, enhver overlegen som selve Gudinden Jord, han Kalvenes Fader, Køernes Herre, skal hensætte os i tusinddobbelt Næring. 3. Ret en Mand og dog svanger, fast og væderig, bærer Tyren et Dyb af Rigdom (»en Tønde Fortræffeligt«), ham skal Agni Jātavedas føre ad de gudebetraadte Stier, ofret for Indra«. Her finder jeg hverken Spor af Sol eller Maane; det synes mig, at her simpelthen tales om et Offer til Indra og det trods det opstyltede Sprog (St. 7, b!) om en virkelig Tyr og ikke nogen symbolsk Maane- eller anden Tyr, der ofres, og hermed stemmer det fire Gange (St. 9, 18—20) gentagne »den som ofrer Brahmanen en Tyr, han opnaar alt, hvad hans Hjerte kan ønske«, f. Eks. St. 20: »Der skal være Køer, der skal være Afkom, der skal være Legemsstyrke; alt dette indrømme Guderne Tyre-Giveren«. Naar det nu St. 6 hedder: »Du (Tyren) Skikkelsernes Tvashtar, Kvægets Herre, bærer en Skaal fuld af Soma«, synes der mig meget langt til Maanen; og den klare Mening udtales til Overflod endnu tydeligere i St. 15. St. 11—15 vil »prise Tyrens Lemmer«, hvad der gøres ret drastisk som i St. 13: »Din Bagdel var Adityaernes, Hofterne var Brihaspatis, din Hale Vindguden Vātas; med den ryster han

Forbindelse med Vāyu, som skal samle Køerne i VI, 141, 1 og følge Kvæget i II, 26, 1. Ogsaa i det forøvrigt intetsigende III, 20, 10 staa de to Navne sammen (Vāyu skal beskytte, Tvashtar give Næring) og IX, 4, 10 siges Tyrens Sjæl at „være hidbragt fra Tvashtar og Vāyu", Vindguden giver jo Aande, Aand, og det er jo Tvashtar, som Kvægets Skikkelsegiver, der gør Tyren til Tyr. Om Foreningen er tilfældig eller skyldes Rig-Vedas Ord om Vāyu som Tvashtars Svigersøn, eller der virkeligt i de to Signeformularer VI, 141 og II, 26, skulde være bevaret et Minde om de to Guders gamle Forbindelse (??) er ikke let at sige. Dette er det væsenlige, Atharva-Veda har at sige om Tvashtar; nu er der kun et Par løsrevne Steder tilbage. Tvashtar giver jo alt Kvæg Trivsel og giver særligt, som vi saa af Agnis herpaa støttede Lighed med ham raske Heste, og saaledes hedder det her i VI, 92, 1: „Vær rask som Vinden, Ganger! gaa hurtigt som Tanken, Maruterne spænde dig for og Tvashtar lægge Fart i dine

---

Planterne« og saa i St. 15: »Brystet var Jāmisamsas (? Præstens som den der taler det hellige Ord for Slægten (omvendt II, 10, 1—8)), en baaret Somaskaal«. Er Tyren saa kostelig en Offergave, saa bliver den jo ved at ofres »svanger«, svanger med Køer og Afkom og Helbred for Offergiveren, da bærer den alle Skikkelser (alle Herligheder) i sit Moderskød, den frembringer alle Skikkelser som en Tvashtar, den gaar jo til Guderne velkommen som bar den en Skaal, fuld af deres kære Soma, ja den er selv en Skaal Soma — alt dette er selvforstaaeligt og med sin forskruede Vittighed om den svangre Tyr og Tyrens Moderskød fuldstændigt i den gængse Offerstil, her er hverken Brug for Sol eller Maane. Skulde Tyren være eller hedde Tvashtar, maatte der dog i Strofe 6 have staaet enten tvashtar eller bibharti, og saa har vi tilmed den afgørende Strofe 10: »Den fødende Brihaspati gav dig Livskraft, fra Tvashtar og Vāyu er din Sjæl hidbragt«, hvor Tvashtar altsaa udtrykkeligt holdes ude fra Tyren. Jeg tror snarere man om IX, 4 tør sige: det er et i sine Hovedtræk klart, mytologisk aldeles værdiløst Digt, hvor der ikke er nogen gammel Mand, hvor Tyren ikke hedder Tvashtar og hvor Tvashtar ikke bærer nogen Somaskaal.

Fødder". At Tvashtar (VI, 53, 3) „skal skaffe os fri Bane og skyde til Rette, hvad der i vore Legemer har taget Skade", svarer jo til at Indras sprængte Moder tyr til Tvashtar om Hjælp og er der forklaret. Endelig optræder Kunstneren Tvashtar een Gang (XII, 3, 33) i en Sammenligning („som det af Tvashtar med Øksen vel formede") og een Gang XI, 8, 18 benyttes han — til at aabne det mystiske Urmenneske, saa at Guderne kan gaa ind i den Dødelige!

Dette sidste er ret betegnende. Rig-Vedas svage episke Tilløb til at gøre Tvashtar til en virkelig Kunstner er altsaa afsluttede indenfor Rig-Veda selv. Atharva-Veda har end ikke Brug for Offerkunstneren Tvashtar, dertil er Offeret forlængst blevet for stort, og den har endnu mindre et eneste virkeligt Kunstværk at lade ham udføre. Den kender ham kun fra Rig-Veda og Liturgien; derfor faar han sin Plads i nye Algudestrofer som han havde det i de gamle, derfor fejres han i nye Apristrofer og Fødselsdigte og paakaldes som Kvægets og Skikkelsernes Herre, men hverken fra Folketro eller fri episk Digtning føjes der et eneste nyt Træk til, det er alt ren literær Efterklang, ren teologisk Omskriven af given Tekst, ikke Udformen af levende Tro. Alt hvad der endnu senere siges om Tvashtar, kan vi derfor gaa over med et Par Ord.

Ret betegnende er Udtrykket tvashṭā retaḥ siktam vikaroti, „Tvashtar omdanner den udgydte Sæd" (Tait. S. I, 5, 9, 1 og oftere) eller „den udgydte Sæds Skikkelser" (sammesteds). Det er en ligefrem Definition, hvor Tvashtars hele senere snevrere Virkekreds er samlet i et eneste Ord, og tillige en stiltiende Berigtigelse af Apristrofernes Hovedformel: „lad din Sæd flyde" etc., som nu maatte synes meget for vid, da de Data, hvorpaa den engang støttede sig, forlængst vare glemte. Ret forstandig er ogsaa første Parti af det nyligt antydede Sted i Tāittirīyā Saṃhitā. I, 4, 27 anfører et forøvrigt nylavet og

ubetydeligt Vers, hvor den hustruede Agni skal drikke Somaen sammen med Gud Tvashtar, og Brāhmaṇaafsnittet VI, 5, 8, 4—5 forklarer saa, hvorfor netop de To skal paakaldes: „Agni", thi han giver Sæd; „den hustruede Agni", for Parringens Skyld; „sammen med Gud Tvashtar", thi det er Tvashtar, der former Dyrene, saa at de blive Par[1]), han lægger Skikkelse i Dyrene". (Saa gøres der et voldsomt Spring for at forklare, at der tillige særligt ofres til den hustruede Tvashtar.) „Guderne ønskede at slaa Tvashtar ihjel, men han tyede til deres Koner" (! en løbsk Forklaring af Rig-Vedas Ord: „Tvashtar smuttede ind mellem Gnaerne"), „og de udleverede ham ikke; derfor udleverer man ikke en Flygtning, der skulde dræbes, og derfor ofres der ogsaa til den hustruede Tvashtar", og dermed er Omtalen af Tvashtar forbi. Selvfølgeligt drages Tvashtar med ind i Brāmaṇaernes Alttileetgøreri; snart er han Aaret, snart Ordet, snart Solen, snart en Præst eller lidt mere fornuftigt lig Viṣvakarman eller Prajāpati, — alt det kan man gaa forbi. Af Nydigtningerne har vi allerede omtalt og forklaret den vigtigste, Tvashtar som Indras Fjende og Tvashtarsønnens Drab. Senere rykker Tvashtar pludseligt op til at blive en af Hovedguderne, men naturligvis rent formelt. Man har mod Rig-Vedas klare Ord, fundet paa, at Ādityaerne skal være tolv, og for at faa Tallet fuldt, tager man Tvashtar med, saa nu er baade han og Indra Aditis Sønner. Som Dyrenes Herre fortrænges han særligt af Rudra, i Guderamserne nævnes han gerne kun som Skikkelsernes Herre og det lyder ret ironisk, naar den store Værkmester, som engang udstyrede Himmel og Jord med skønne levende Skikkelser, nu f. Eks. i Pāraskaras Husregler III, 15, 5 kun beholder — Kamelen tilbage (ushtram ārokshyan tvāshṭro

[1]) Sammenlign, hvad ovenfor blev sagt om R. X, 10, 5 og At. V. VI, 78, 3 — »Dyrene« indbefatte ogsaa Menneskene.

'si tvashṭṛdevatyo iti). Med eet Ord, selv i Rig-Veda møder vi kun det sidste Afsnit af Tvashtars Historie, hans Forfaldstid; og kan vi ikke der udfinde hans tidligere Væsen, giver den senere Literatur os ikke en eneste Haandsrækning til Hjælp.

Hermed tror jeg at have udtømt Emnet og skylder endnu kun at gennemføre den S. 387—8 lovede Undersøgelse om

Apridigtene.

Det, det her gælder om at klare, er jo hvad Værdi vi tør tillægge Aprisangenes Meddelelse om Tvashtar. Hvad er disse Apridigte for noget? Og hvad har de med Tvashtar at gøre?

I den senere Liturgi træffe vi de saakaldte „Forofre" (prayājaḥ). Naar Offerpladsen er tilberedt, Altrene færdige, Græsset og samtlige Offerredskaber til Stede og Ilden tændt, naar altsaa alt er rede, men inden den egenlige Handling begynder, finde Forofrene Sted. Adhvaryuen opfordrer (eller naar det er rigtigt fint byder Maitravarunapræsten at opfordre) Hotaren til at fremsige Offerbønnen til det og det, Hotaren fremsiger en firliniet Strofe og Adhvaryuen hælder en Skefuld eller nøjagtigt en Tredjedel af en Skefuld smeltet Smør i Ilden, og dette gentages — oprindeligt vel altid — elleve Gange. Nu udgøre de elleve Strofer, her anvendes, med uvæsenlige Afvigelser[1]) eet af Rig-Vedas Apridigte (X, 110), og samtlige Rig-Vedas Apridigte fejre de samme elleve Offerguder eller Offergenstande, i samme Orden, og ere altsaa utvivlsomt fra først af skrevne i samme Øjemed. De bestaa af løsrevne, hver for sig afrundede og selvstændige Strofer, der umiddelbart kræve at udfyldes med en Henvendelse og

---

[1]) I første og tredje og enten i femte, niende eller ellevte Strofe alt eftersom man anvender fem, ni eller elleve Forofre.

Offergave til det, de besynge, de ere ligefrem skrevne som Ord til en bestemt liturgisk Handling, der ogsaa i Vedatiden maa have været en Art Indledning til Offeret. Af denne nøje Overensstemmelse med den senere Liturgi laa det nær at slutte og har man ogsaa villet slutte, at Apridigtene vel maatte være sene, men alle Tegn tale derimod. Det er øjensynligt, at de have været med ved den første Redaktion af Rig-Veda. De have faaet deres naturlige Plads, oftest i Agnihymnerne, og de ere overalt indføjede paa det Sted, der tilkom dem efter deres Versetal, medens virkeligt senere Indskud dog gerne røbe sig ved paa en eller anden Maade at stride mod de gamle Redaktionsregler. De ere jo et naturligt Udslag af Hovedbevægelsen i Rig-Veda, den stigende Sjæledyrkelse, der bredte sig i Offerforherligelse, Offermystik og rigere og rigere udviklede Offerceremonier, og om deres Plads indenfor denne Bevægelse faa vi et Par gode Vink. Hvis man senere havde puttet dem ind i den færdige Rig-Veda. vilde man dog antageligt sørget for, at hver Bog havde faaet sit Apridigt, naar de nu findes i fire af de ældste Bøger, men mangler i IV og VI, ligger det nær at slutte, at disse Forofre altsaa virkeligt har været fast liturgisk Skik i vide Kredse, men endnu ikke over det hele Samfund, hvorfra den ældste Rig-Veda er hentet. Det andet Tegn er disse Digtes afgjorte Agnikarakter. Soma omtales her højst een Gang og det indirekte, hvis han nemlig, som jeg tror, er een af de guddommelige Hotare (efter X, 70, 7, Agni og Soma), ikke en eneste Strofe er rettet til saa vigtigt Offertilbehør som Pressestene og Somakar etc., det er let muligt at den hele Apri-Liturgi er indført, for ved Brændeofrene at faa en Erstatning for den Offerindledning, Somaofrene umiddelbart havde i deres Rensningshymner, at man her fejrer Agni samiddha som et bevidst Sidestykke til Soma pavamāna, og det er i hvert Fald afgjort, at disse Digte ere skrevne ud fra den til Agni knyttede Offer-

bevægelse, at de løbe selvstændig jævnsides Pavamāna-Hymnerne og maa være udviklede og have faaet deres endelige Form, inden Somaofferet blev det centrale i den hele Gudstjeneste.[1]) At de altsaa ere ret gamle, bekræftes endelig ved deres indbyrdes Forhold. I det hele stemme de overens i Strofernes Tal, Indhold og Rækkefølge som nøje Aftryk af en gammel Type, men med smaa Afvigelser, som ere desto lærerigere. Af de fire Apridigte i Rig-Vedas ældste Bøger rette de tre (II, 3; V, 5; VII, 2) deres anden Strofe til (Agni) Narāṣaṃsa, men den ene (III, 4) til (Agni) Tanūnapāt. Naar vi saa i to Digte i første Bog (I, 13 og 142) finde anden og tredje Strofe rettede til Agni Narāṣaṃsa og Tanūnapāt. ser det unægteligt (smlg. Roth l. c. 122) ud som et Forsøg paa at udligne en Uoverensstemmelse, der allerede var for gammel og hævdbunden til at man uden videre turde fjerne den. I alt Fald har vi i X, 70, 9 et som vi straks nedenfor skal se afgjort mislykket Forsøg paa at forklare Tvashtars Optræden i disse Digte, det vil sige indenfor selve Rig-Vedatiden, om end henimod dens Slutning, stod man uden Forstaaelse for de foreliggende Apridigte — *saa* gamle ere de altsaa. Og hertil svarer i Virkeligheden deres Rolle i den senere Liturgi, her er ikke saa nøje en Overensstemmelse, som det ved første Øjekast synes. Selv hvor som ved Kvægofferet alle elleve Strofer benyttes, har vi i det hele Tilbehør, de elleve „Opfordringer“, der gaa forud for, og de elleve „Efterord“, der følge de elleve „Forofre“ og endelig de elleve „Efterofre“, som slutte hele Handlingen, en Accumulation, som Rig-Veda næppe har vidst noget af. Saa typiske og hyppige Ofre som Ny- og

---

[1]) Somabogens eftergjorte Apridigt er rimeligvis et senere Indskud, se Oldenberg: Rig-Veda I, S. 194—5. Hvis ikke, vilde det jo bevise, at Apridigtene vare ældre end niende Bog, men de ere snarere samtidige med dens Gennemsnit.

Fuldmaane-Ofrene anvende kun fem Forofre, hvorved Apridigtenes oprindelige Mening helt udslettes, og vel at mærke, hvad enten der bruges elleve eller fem, behandle selv de ældste Brāhmanaer (Āitareya II, 4, Satapatha I, 5, 3 og 4 og 6, 1, disse Rig-Veda Tekster som alle andre, det vil sige paatvinge dem en Mening, de ikke har og aldrig har kunnet have, drukne dem i deres „geschwätzige Identifikationen" som Roth træffende kalder det. Her kan altsaa ikke være Tale om at den senere eftervediske Tid i Apridigtene genfandt sin egen Tankegang.[2])

Apridigtene ere altsaa gamle nok til at de kunde have bevaret os de ældste Efterretninger om Tvashtar, — men hvad har Tvashtar nu her at gjøre? Sandelig ikke noget som helst! Emnerne for de elleve Apristrofer ere disse: 1. den tændte (Agni), 2. (Agni) Narāsamsa eller Tanūnāpat, 3. den tilbedte (Agni), 4. Offerhalmen, 5. Offerets Døre (Indgangen til Offerpladsen), 6. Dag og Nat, 7. de to guddommelige Offerpræster. 8. de tre Offergudinder, 9. Tvashtar, 10. Offerpælen (og Offergaven og Agni), 11. Amen-Raabet (svāhā), og Tvashtar staar unægtelig her mellem Offergudinderne og Offerpælen, som om han var sneet ind fra en anden Verden. Roth mener, at efter de otte indledende Strofer skulde den egenlige Handling, Slagtningen af Offerdyret, foregaa: „derfor beder man her, „hvor et Levende skal dø, Tvashtar som den, der former „det jordiske Stof og forestaar Fødsel, om hans Velsignelse „og Medvirkning. Om ogsaa det enkelte gaar til Grunde „og ved sin Undergang vækker den triste Erindring om „at alle Ting ere forgængelige, saa sørger dog Tvashtar

---

[1]) Zur Nirukta S. 121.

[2]) At særligt Forklaringen af de fem Forofre som de fem Aarstider maa være ret gammel, ses af at der, selv hvor de elleve Foroffere endnu benyttes, til dem kun bruges fem „Efterord", anumantrana, nemlig de der ere rettede til de fem Aarstider.

„for at Arten ikke dør ud. Medens han i mange Apri-„digte“ [dog kun i I, 188, 9] „naturligt anraabes om „Trivsel for Hjordene, som man jo netop vil til at berøve „et Led, fører denne Tankegang i andre til en Bøn om „Avlekraft for Menneskene og om Afkom“. Dette er til visse skarpsindigt og sikkert den eneste Maade, hvorpaa Tvashtars Plads her lod sig forklare af indre Grunde, men nok er det lidt søgt; det er skrevet 1852 og er en ganske god Prøve paa den høje Idealisme, den romantiske lidt sentimentale Tankeretning, man den Gang tilskrev de vediske Digtere. Selv om man nu vilde se bort fra, hvad der dog er en meget stærk Indvending, at samtlige Apri-strofer næppe have noget med den egentlige Offerhandling at gøre, men kun er en Indledning dertil, selv om man ikke lægger Vægt paa, at Tvashtar i det senere Ritual ved det virkelige Kvægoffer ikke spiller nogen som helst Rolle ved Dyrets Slagtning, synes Forklaringen dog at strande paa Teksternes Ordlyd. Efter deres hele Indhold kan Apridigtene ikke være skrevne som Indledning til et særligt Slagtoffer, det vil sige til et Offer, hvor Offerdyret var Hovedsagen, thi den hentyder ikke til sligt med et eneste Ord, medens der tales om Offergave i Almindelighed, om havis og havya, hvorved nærmest menes Smør- eller Drikoffer, ja selve Offerpælen bedes kun om at løse ikke det bundne Dyr, men sin havis. Og gennemløbe vi endnu en Gang Tvashtarstroferne, fuldstændige og i Sammenhæng:

II, 3, 9: „rødlig (?) af Farve, rigtvindende (?), kraftgivende — let (?) fødes den gudekære Søn (? vīra, ogsaa Helt eller Gud) — Tvashtar lade Afkom, lade Efterslægt flyde til os, og saa komme han til Offeret“ (ordret: og saa betræde han Gudernes Sted, men se I, 162, 2; III, 8, 9 etc.). Jeg bevarer forsætlig Konstruktionen i hele dens grundige Dunkelhed; om vīra gaar paa Tvashtar eller paa det Afkom, han skal give, kan ikke ses af Ordene;

III, 4, 9: „Guden Tvashtar, den ydende, lade den vor nærende Sæd flyde, hvoraf der fødes en duelig, en velvirkende Helt, en gudekær, som bruger Pressestenene“;

V, 5, 9: „hid komme den milde Tvashtar, han er jo den sande Mester i Ernæring; han være os til Hjælp ved Offer for Offer“;

VII, 2, 9, ordret lig III, 4, 9;

I 142, 10: „denne vor højst, ja i Sandhed højst rige, vidunderlige Sæd lade den venlige Tvashtar flyde til Næring, til Rigdom, til Efterslægt for os“;

I, 13, 10: „hid kalder jeg Tvashtar, den forangaaende, den alformede; han være vor ene og alene“;

I, 188, 10: „Tvashtar, den mægtige, har smykket alle Skikkelser, alt Kvæg; hidoffer nu Trivsel for disse vore“;

X, 70, 9: „Gud Tvashtar, naar du naar til Skønhed, naar du bliver Angirasernes Fælle, da skal du, der kender Gudernes Sted, du rige, du Rigdomsgiver, villigt bringe dem vort Offer“.

X, 110, 9: „til ham, der udstyrede disse vore Forældre, Himmel og Jord, med Skikkelser og udformede alle Væsener, til ham, Guden Tvashtar, skal du (Agni) den kyndigere Hotar, nu straks her bringe vort Offer, du der forstaar det“.

IX, 5, 9: „hid kalder jeg Tvashtar, den urgamle Vogter, han der gaar forud; Indu, Indra, Tyr, gule, Pavamāna, Prajāpati,[1])

---

[1]) Her har vi som man ser igen en af disse fortvivlede Rækker sideordnede Nominativer, der utvivlsomt udtrykke en leddelt Mening, men ikke give mindste Antydning af, hvor disse Led skal indsættes, — vi traf dem jo, endda i større Stil, under Aditi I, 89, 10. Da hele IX, 5 gaar ud paa, mod Apridigtenes utvivlsomme Mening, at omfortolke samtlige elleve Strofer til at passe paa Soma, saa maa dette Sted omtrent betyde: »Somaen (den gule Draabe) er jo som Indra en avlende Tyr, naar han

mon saa noget Menneske kunde falde paa, fra selve disse Strofers Indhold at slutte, at det var som Offerdyrenes Herre og Formerer Tvashtar blev fejret her? Sikkert ikke! Var *det* Hovedtanken og Udgangspunktet, saa maatte dog vel Offerdyret nævnes og Tvashtar sættes i Forhold dertil. Og dog er dette vistnok den eneste Forklaring, der i det Hele lader sig støtte med Grunde, og næsten den eneste, der ligger for, thi vel siger Ludwig V, S. 316 mærkværdig nok: „vist (!) er det, at der her med Tvashtar menes Soma eller den Gud, fra hvem Somaen kommer", men han henviser kun til første Halvstrofe af II, 3, 9, som han oversætter „gul af Farve, let hidskaffet (subhara altsaa som suhava, meget tvivlsomt; i samme Digts Strofe 4 oversætter Ludwig det ved rigelig) skabende Livsfylde, med Bønhørelse fødes den Helt, som Guderne elske", men at Tvashtar, hvis det er ham Ordet gaar paa, kaldes gul, hvis pișañga betyder gul (se ovenfor S. 387), det tør man dog næppe lægge Vægt paa; i Mytologi som i Botanik hører Farven til de sletteste Artsmærker. Vel giver, som vi veed, ogsaa Soma Børn, men man vil let se, at i omstaaende Strofer er der ikke indløbet en eneste Somavending, et eneste Billede eller Ord, der tyder paa at Forfatteren har Soma i Tanke, og hvorfor skulde vel den ivrige Somaven i IX, 5 have indladt sig paa det fortvivlede Forsøg, at omdigte Apriversene til at betyde Soma, naar det var saa klart, at Soma allerede blev fejret her paa en saa fremtrædende Plads. Men lade vi ogsaa dette falde, hvad skal da Tvashtar her, hvor er han kommet ind i disse Digte? Ja det er en Gaade for os og det var det som før antydet allerede for selve Vedadigterne ved Vedatidens Slutning. Læser man Tvashtarstroferne i Sam-

---

renses, bliver han den sande Afkomsherre«, altsaa den sande Tvashtar, altsaa er Apridigtenes Strofe 9 skrevet om Soma, hvad man vilde bevise.

menhæng, er det tydeligt, at X, 70, 9 har en anden Karakter end de øvrige, at dette Digt, der i sin Strofe 7 forklarer de to Hotare som Agni og Soma og i St. 10 gør selve Offerpræsten til Agni, ogsaa i 9 søger at give en Forklaring og skildrer Tvashtar i utvivlsomme Agnivendinger, en Agni añgirastama, den villige og kyndige Ofrer, der bringer Ofret til Guderne. Og det har sin store Interesse, at et rimeligvist ægte gammelt Tvashtarudtryk, det kun her forekommende cārutvam ānaṭ, som vel har betydet „han fuldbyrdede Skønhed" og har været brugt om Tvashtar som den, der gav alle Væsener Skønhed og Form, at det nu misforstaaende fortolkes som „han bliver skøn" og bruges om den i Brændslet skjulte Ild, der tændes og altsaa bliver synlig og skøn, blusser op som Præsternes Fælle og kyndigste Offerbringer. Jeg slutter heraf, at man allerede saa tidligt har taget Anstød af Tvashtarstroferne, har spurgt sig selv: hvad skal Tvashtar her? og saa har forklaret ham som et mystisk Navn for Agni, en Forklaring som iøvrigt maa dele Skæbne med Ludwigs Somaforklaring, thi med ingen af de i de ældre Tvashtarstrofer brugte Vendinger *kan* Forfatteren have tænkt paa Agni; og vi staa paa ny ved Gaaden, ved vort gamle Spørgsmaal: hvor kan den gamle Regngud, den store Tvashtar, hvis Sæd giver Næring, Rigdom og Afkom, hvor kan han komme med ind mellem alle disse guddommelige og menneskelige Offerrekvisiter?

Ja, hvis det i dette Kapitel er lykkedes mig at skrive Tvashtars virkelige Historie, saa har vi med det samme den rette Løsning af Gaaden, men vi behøve jo ikke at forhaste os. Lad os, efter saa udførligt at have vist, hvad disse Tvashtarstrofer ikke vil sige, spørge hvad det da er, de vil sige og af hvilke Kilder deres Forfattere kan have øst. Læse vi dem endnu en Gang igennem i Sammenhæng, ses det straks, at ingen af dem kan afledes af de andre. Det var I, 142, der røbede sig som yngre ved i

sin Strofe 2 og 3 at forene de to Agninavne, hvormed de ældre Apridigte afvege fra hverandre, og dog er det netop her vi finde den fuldstændige Formel, hvoraf II, 3, 9 (VII, 2, 9) og III, 4, 9 gav os to hinanden udfyldende Brudstykker, — med andre Ord disse Strofers Forfattere maa have benyttet en fælles ældre Kilde. Naar nu V, 5, 9 varierer et af Hovedpunkterne i denne Formel frit, men med en sikkert gammel, træffende Vending („den sande Mester i Ernæring"), naar I, 188, 10 og X, 110, 9 igen bringe to uafhængige Udtryk for en anden, men med den første nær beslægtet Formel, naar selv X, 70, 9, der vil omfortolke Tvashtar til at være Agni, dog ligesom V, 5, 9 benytter en gammel Vending (cārutvam ānaṭ), som frit varierer denne Gang den anden Formel, naar endogsaa IX, 5, 9, der vrænger Tvashtar om til at være Soma, er sammensat af to uensartede Halvdele — hvad der selv i Oversættelsen vil være synligt — af et Par sprogligt og sagligt gamle Tillægsord til Tvashtar („den urgamle Vogter, han der gaar forud") og et højst moderne ramsende Nonsens („Indu, Indra, Tyr gule" etc.), naar endelig disse Tillægsord frit varieres i I, 13, 10, og naar alle disse Træk samle sig til et ensartet, ret fyldigt Billede af en Regngud — hvad saa? Ja saa er det vel klart, at det disse Strofer vil eller dog det de gør, er at karakterisere Tvashtar, og at de naar dertil ved alle at benytte den eller de samme gamle Hymner til, eller maaske snarere det man senere kaldte en Nivid, til Regnguden Tvashtar.

Hvorfor opslugte Rig-Veda al anden samtidig og ældre Literatur, hele Folkets øvrige mytologiske Digtning? Fordi den Stand, der beherskede hele Folkets aandelige Liv, valgte netop disse Hymner ud af alle de foreliggende og erklærede dem for de kanoniske. Hvorfor er Rig-Veda blevet saa vidunderligt tro bevaret, lige ned til os? Fordi denne Stand allerede besad en saa rig filologisk og literær Dannelse, at den formaaede at paatvinge Samlingen en

ensartet, strengt konsekvent Form, som endnu imponerer vor Tids europæiske Filologer og som ingen senere indisk Tidsalder havde mægtet at overbyde, selv om den havde turdet, og fordi denne Stand besad en saa fast Organisation, at den formaaede at gøre sit Arbejde, sit Paabud til Norm og Lov for Slægter, der skulde fødes Aartusinder efter. Men slig Dannelse, slig Organisation, bliver ikke til paa een Dag, og intet fornuftigt Menneske kan tvivle om, at der gennem hele Rig-Vedatiden har været ikke blot som hos alle Naturfolk begyndende Præsteskoler, men virkelige Skoler med rigt Stof og velordnet Arbejdsplan, som om end nok saa langsomt arbejdede sig op til den faste Form og herskende Stilling, de naaede ved eller nær efter Vedatidens Slutning. Men i slige Skoler maa al Tidens Viden, al ældre Digtning være udmundet, og at de har besiddet nu uigenkaldeligt tabte Hymner og Formler til Ære for Regnguden Tvashtar — hvis jeg har Ret i at en saadan har været til — det er i sin fuldstændige Orden.

Hvad er en Nivid? En af løsrevne Ord og korte Sætninger bestaaende Fortegnelse, der kortest muligt angiver en Guds typiske Egenskaber og de Formler, hvori man har søgt at udtrykke hans Virksomhed og Væsen. I Agnis Nivid f. Eks. hedder det: „skøn; lysende; gudetændt; præstebesunget; smørofret; . . . gennem Mørket skøn; Ofrenes Fører; Gudernes Ske; . . . . du en Gud bringe Offergaven til Guderne; bring Guderne hid til Offergiveren“ etc. Man ser at en saadan Fortegnelse efter sit Væsen er et Uddrag af ældre Hymner, hvis vigtigste Indhold den søger at resumere med deres egne Ord; den viser umiddelbart hen til Præsteskolerne, hvor den dels kunde tjene til Oversigt og Repititionskursus for den Lærende, dels give Støtte og Regel for Udarbejdelsen af nye Hymner. Om Rig-Vedas Digtere brugte slige Nivider, veed vi ikke, men da de allerede paa de ældste Brā-

hmaṇaers Tid var komne ind i Liturgien, hvad der er en aabenbar Misforstaaelse, og da Ordet forekommer i Rig-Veda, i hvert Fald omtrent i den senere Betydning[1]), er der god Grund til at antage det. Og se disse Tvashtar-strofer nu ikke netop ud, som om de vare frie Varitationer over en saadan Nivid („urgammel; forudgaaende; alformet, . . . lad Sæden flyde; til Næring; til Rigdom; til Efterslægt" (lignende f. Eks. i Algudernes Nivid))? Mig synes det saa, og er det end i sig ligegyldigt, om en Nivid eller en Række Hymner har tjent dem til Forbillede, saa forekommer det mig herved ret at blive anskueligt, hvad disse Tvashtarstrofer vil og er: forskellige selvstændige Tilløb til en Tvashtar-Karakteristik ud fra samme sluttede Resumé af Regngudens Væsen.

Man forstaar nu, hvorledes jeg forklarer det, at disse Strofer kom ind i Apridigtene, og jeg behøver endnu kun at sondre mellem det, der her er Sagens Kærne, og den Form, hvorunder den gennemførtes. Som et udrangeret Maleri endnu en Tid kan blive hængende paa Trappegangen, inden det havner paa Pulterkammeret eller hos Marskandiseren, saaledes er *Regnguden* Tvashtar, efter at han havde mistet sin Plads ved den egenlige Offerhandling, blevet hængende en Stund i Forofrene, puttet ind i disse niende Strofer, der for ham ere en Mellemstation paa Vejen til den evige Glemsel. Det er det faktiske, det der skete, men selvfølgeligt havde de der ordnede Apridigtene tænkt sig noget andet derved, og nu skulde vi

---

[1]) I det ret dunkle VI, 67, 10 kunde man endogsaa oversætte »Præsterne synge, tænkende paa deres Nivid« (deres Formler); Meningen af den noget skødesløse Konstruktion I, 175 (og 176), 6 synes at være: »vi paakalde dig efter den Nivid, hvorved du for de gamle Sangere blev som Vand for den Tørstende«, og de andre Steder (II, 36, 6; IV, 18, 7) tale ikke herimod, da pūrvayā nividā i 1, 96, 2 sikkert maa forstaas ligesom i I, 89, 3.

gerne vide, hvad de da have tænkt sig. Den gamle Regngud blev fortrængt af yngre, der var Ingen mere, som bestilte et Offer til Tvashtar, nu var det Indra, for hvem Sangen lød og Somaen pressedes, og dog var han ikke borte, han stod for Forestillingerne og levede i Hymnerne som den Fødende, den formende Værkmester, og man havde, det være sig i Hymner eller Nivid, Formler til ham som Regngud, Formler som endnu havde saa hellig en Klang, at de indbød til og krævede Anvendelse. Indførte man saa Forofrene og bestemte deres saa klare og rationelle Gang — Strofe 1—3. fejrer den tændte Ild, som nu viser Guderne at Offeret er rede, 4—5. Offergræsset, hvorpaa Guderne skal sidde og Offerdøren, hvorad de skal gaa ind, 6. Nat og Dag, som skal være det ved Gry tændte Offer gunstige, 7—8. de præstelige Guder og Gudinder, som skulle udføre Offeret og 10—11. Offerstangen med Offergaven og Slutningsraabet, saa maatte den Tanke næsten uvilkaarligt paatrænge sig: skulde disse hjemløse Formler ikke høre til her, er ikke netop Tvashtar her den rette Nummer ni? Han kunde jo passe ind her som Kunstneren, der skulde tilhugge og smykke Offerstangen (et i den senere Liturgi meget kunstigt Arbejde) eller endnu bedre som den Kunstner, der havde formet Offerets Skaal, det er, som havde anvist de præstelige Guder, hvorledes de skulle gaa til Værks, eller som den Fødende, der formede alle Ting, altsaa ogsaa og særligt alle Offergaver, eller hvis her er Tale om et Slagtoffer som Kvægets Herre eller endelig som den store Pigeven, hvorfor skulde han ikke her som altid følge efter sine kære Gudinder? Man ser, at det her ligefrem mylrer med Motiver (forudsat Trangen til at faa Formlerne anvendte), og naar intet af alt dette er udtrykt i Stroferne, laa det jo i, at det netop var de gamle hellige Formler, der skulde frem, og det laa vel tillige i et andet dybere Motiv. Tvashtar en ægte Naturgud, ret af Aditis Slægt, og den voksende

Sjæledyrkelse har sikkert bidraget til at han blev besejret af Indra, men som man vel netop paa denne Tid umiddelbart følte Trang til at sige: jo Offeret er Aditi, den sande Livskilde, saaledes kunde nu ogsaa den Tanke arbejde sig frem: jo Tvashtar giver Næring, Rigdom og Afkom, men han gør det ved at træde ind mellem de præstelige Guder og være med til at hænge Offergaven paa Stangen. Dette er altsaa min Forklaring og man vil se, at den i hvert Fald tager Sigte paa den dobbelte Vanskelighed her og paa een Gang gør disse Strofers Indhold og deres mod Indholdet saa afgjort stridende Anvendelse forstaaelige. Man kan med Rette kalde dette en tilmed ret dristig Formodning, men staar det fast, at Tvashtarstroferne lige utvetydigt skildre Naturguden og skulle skildre den medvirkende Offergud, saa kender jeg ikke nogen Vej, hvorad man blot kunde søge en bedre Løsning af Gaaden.

Som man ser gør det ikke stort fra eller til, hvis jeg har taget Fejl og Apridigtene dog ere skrevne til et Slagtoffer; derved forandres kun det bevidste Motiv for Anbringelsen, saa er det efter sin seneste Rolle som paṣunām adhipatiḥ Tvashtar kommer med, men Modsigelsen mellem Strofernes Indhold og den Mening, de skulde have, bliver lige stor. Om selve Slagtofferspørgsmaalet endnu kun dette. Det laa nær fra Offerpælen at slutte til Offerdyret, altsaa til et Slagtoffer, men denne Pæl er meget tvetydig. I den senere Liturgi er det tekniske Udtryk for Offerpælen yūpa og ogsaa Rig-Veda bruger dette Ord, hvor der virkeligt er Tale om Slagtoffer. Naar Sunaḥṣepa skal ofres, er han bundet til Yupaen[1] (V, 2, 7) og ved Hesteofferet tales der om Yupatilhuggerne, Yupabringerne og Hesteyupaen (I, 162, 6). Det Ord Apridigtene benytter er vanaspati og i et helt Digt III, 8, der er rettet til Vana-

---

[1]) I I, 24, 13 til Drupadaen; desto værre er det lovende Parallelsted IV, 32, 23 ikke sikkert at oversætte.

spati alene, menes derimod utvetydigt en Stang eller Pæl, der rejses ved Offeret. Digtets fem første Strofer bruges i den senere Liturgi, naar Yupaen skal salves, rejses og smykkes og Indholdet svarer ganske dertil, uden at det dog med et eneste Ord antydes, hvad Rolle denne Pæl skal spille under Offeret[1]). I de seks følgende Strofer derimod bliver Pælen til Pælene og kaldes nu, som det synes ensbetydende med vanaspati (der dog vedbliver at være Enkelttal), svaravaḥ. I den senere Liturgi er svaru en Spaan, der hugges af Yupaen; man salver Offerdyret med den lige før Slagtningen og brænder den siden, og noget lignende synes svaru at betyde i I, 162, 9, da det her forudsættes, at noget af det slagtede Dyrs Kød kunde blive hængende ved den. Men i III, 8 og ellers oftest synes Svaruen om end med sædvanlig Tvetydighed at være Offerpælen. Naar „Morgenrøderne staa i Øst som Svaruer, rejste (?) ved Ofrene“ IV, 51, 2, eller „Morgenrøden smykker sig som man smykker Svaruen ved Ofrene“ I, 92, 5, naar det VII, 35, 7 i en Strofe, som paa sin Vis er lig et helt Apridigt hedder „til Held være os Somaen og Bønnen, Pressestenene og Offeret, Svaruernes Rejsning (?), Græssene (??) og Altret“, saa falder det naturligt at oversætte Ordet med Offersøjlen. Tvetydig er VIII, 45, 2: „de der have Indra til Ven, deres Brændsel luer, deres Sange klinge, bred er deres Svaru“, man ventede høj, men bred kan jo bruges baade om Pæl og Spaan. Ret forvildende er IV, 6, 3 „op (stiger) Svaruen“ (altsaa vel Søjlen) „og salver Kvæget (altsaa vel Spaanen), hvor der

---

[1]) I parivīta (St. 4; smlgn. om Vanaspatien X, 70, 10) ligger der maaske en Hentydning til det Reb, hvormed Yupaen efter senere Offerskik ombæltes, men da det ikke er med dette Reb Offerdyret bindes, fører det os ikke videre, det har vel rent symbolsk Betydning.

altsaa tillige hentydes til Slagtoffer. I selve III, 8, 6 ere de som sagt flere og her ere de Guder, der give store guddommelige Gaver; naar allerede Vanaspatien (Strofe 4) „kom“ og kom „ung, i skønne Klæder, rundt tilhyllet“, saa komme nu Svaruerne (St. 9) „klædte i Glans, som en Flok Svaner paa Træk“ („de betyde nemlig Morgenrøderne,“ mener Bergaigne III, S. 123) og „gaa, selv Guder, til Gudernes Sted“ o. s. v. Naar hertil føjes, at Apridigtene kun sige om Vanaspatien, at den skal lade Offergaven løs og bringe den til Guderne (det vil her sige til Offerstedet, til Offerilden, da Agni regelmæssigt træder til i Strofens sidste Halvdel), saa har jeg hermed udtømt det væsenlige Sagforhold, og man vil se at det ikke er saa ganske let at drage en Slutning deraf. Det er muligt at vanaspati og svaru kun ere andre Ord for yūpaen, for Pælen hvortil Offerdyret bindes, og det er muligt at de, der jo udtrykkeligt siges at staa i Øst (III, 8, 2 og 9), kun ere Stænger, een[1]) eller flere, som man har rejst ved den østlige Indgang til Offerpladsen eller øst for Ilden, altsaa mod den Kant, hvorfra man ventede Guderne skulde komme, Stænger som man har pyntet broget ud, for at de skulde vække Gudernes Opmærksomhed og hvortil man paa en eller anden Maade har bundet eller anbragt Offergaverne, inden de førtes til Altret og Ilden. Ikke blot Vanaspatien bedes at lade Offergaven løs men Svaruerne kaldes yatasrucaḥ, hvad der har voldt Grass-

[1]) Svaruerne kunde nemlig meget vel være Spaaner eller udskaarne Pinde, der bleve anbragte paa Vanaspatien som Opstandere, til Pynt eller som Bærere. For det taler, at Vanaspatien i Enkelttal sættes i Apposition til Svaruerne i Flertal (III, 8, 6) og at der om Svaruerne siges nimitāsaḥ og nimimyuḥ (St. 6 og 7), altsaa som om de bleve satte ind; mod det taler, at de i Strofe 9, ligesom Vanaspatien i St. 4 siges at rejses op, og særligt at de, ligesom Yupaen i I, 162, 6 prydes med cashālam ere cashālavantaḥ. Væsenlig Forskel gør det jo ikke.

mann og Ludwig saa store Vanskeligheder, det betyder vel kun at de staa der og knejse ligesom „med fremrakt Ske“, rækkende Guderne Maden. Maaske saa de almindelige, ved alle Offere brugelige Udtryk for disse Stænger har været vanaspati og svaru, medens yūpa har været det tekniske Udtryk for den Pæl, hvortil Slagtofret bindes; i hvert Fald kan man ved Apridigtene, hvor intet ellers tyder derpaa, ikke uden videre fra Vanaspatien slutte til Slagtoffer. For Hovedpunktets Vedkommende kan dette dog kun forandre det umiddelbare Motiv til at Tvashtarstroferne kom med her, men ikke hæve Modsigelsen mellem Strofernes Indhold og deres offertjenstlige Anvendelse.

VII.

De to Aṣviner.

Det tit citerede Sted hos Yāska (Nirukta XII, 1): „nogle sige at Aṣvinerne ere Himmel og Jord, andre at de ere Nat og Dag, andre igen at de ere Sol og Maane, medens Historiefortællerne sige, at de ere to fortjenstfulde Konger“, viser hvor tidligt dette Gudepar, selv i Indien har sat de Lærde i Forlegenhed. De europæiske Forskere forkaste enhver Tanke om Himmel og Jord, men de øvrige Fortolkninger optage de og tilføje en hel Række nye. Ligesom Inderne mener Goldstücker og Geldner, at Aṣvinerne fra først af vare Mennesker, to berømte Krigere og Læger, de Gubernatis tænker blandt andet ligesom W. Schwartz paa Sol og Maane og Max Müller paa Nat og Dag, eller Aften og Morgen. Men endvidere skal de efter Benfey, Mannhardt (i senere Skrifter), og El. H. Meyer være Morgen- og Aftenstjernen, efter Weber maaske Dobbeltstjernen Kastor og Pollux, efter Lassen og Roth det gryende Lys før Morgenrøden eller efter A. Kuhn „Guder for det stigende Morgenrødt“ (des Morgenroths) eller efter Myriantheus Tusmørket eller efter Mannhardt (i tidligere Skrifter) „Morgenens to første Lysstraaler“, efter de Gubernatis foruden som nys nævnt Sol og Maane, hvad der for ham er eet med Indra og Soma, tillige Aften- og

Morgendæmringen[1]), hvortil den Max Müllerske Skole i det Hele slutter sig, efter A. Kuhn tillige Agni og Indra, det vil sige Lynet og den klare Himmel, efter Bergaigne den himmelske og jordiske Ild, altsaa Solen eller Lynet og Offerilden, efter A. Lang, for ogsaa at tage den Side med, „repræsentere de de milde og lægende Kræfters Element“, men ere forøvrigt „skinnende og formløse som opløste Taagemasser“, hvad Læseren af disse Linier maaske ikke vil finde saa urimeligt o. s. v.

Det er underligt nok at alle disse dog ret uenige Fortolkere, Lang ikke undtaget, ere enige om og overbeviste om, at de dunkle Aṣviner maa være identiske med de græske Dioskurer, hvis oprindelige Væsen om muligt er os endnu mere dunkelt — det er dog en stærk Tro paa det saa dybt ubekendte. Endnu forunderligere er det maaske, at ikke en af de nævnte og af alle de andre Forskere, der have beskæftiget sig med Emnet, har grebet det Teksterne dog lægger saa nær, at Aṣvinerne ere Regnguder; helt undgaa at se det kunde man jo ikke, men ikke Een har søgt deres Væsen heri. Foreløbigt tager jeg den store Uenighed til Indtægt. Den afspejler jo kun det Uklare i Teksten selv. Disse urgamle Guder træde os i Møde i en Form, der skyldes en gennem mange Aarhundreder fortsat Udvikling, en Udvikling om hvis Udgangspunkt og Forløb Rig-Vedas egne Digtere intet mere veed. Alene Aṣvinerne føre Bevis for, hvor store Tidsrum den vediske Naturdyrkelse har bag ved sig.

Det Mørke, der hviler over dem, vil maaske aldrig helt lade sig fjerne, men noget nærmere kan man dog komme Opgaven, og selv om det kun lykkes at begrænse

---

[1]) Og endnu meget andet. Se den tyske Udgave af den „zoologiske Mytologi“ S. 14, 102, 382—3, 483—4 (Indra og Agni!) 493 (Tityos's Hadesgribbe og Ægipios- og Nephron-Gribbene!)

Omraadet for vor Uvished, vil det allerede lønne Møjen. Først skal jeg i kort Begreb sammenfatte det vigtigste, der siges om Asvinerne. De ere to; de ere unge, skønne, stærke; de køre paa deres hurtige Vogn, deres vædedryppende Vogn; Vognen flyver gennem Rummene, om Himmel og Jord, og siges ofte at tage Fart ved Morgenrøden; de give Næring, Trivsel, Fødsel, de ere milde, rige paa Hjælp, i Fortiden have de frelst saa Mangen der var i Nød, givet saa Mangen Lægedom og de gøre det endnu, altid til Glæde, hvor de komme; de ere ikke ene paa deres rastløse Fart, Sūryā, Soldatteren, er deres, villigt bestiger hun deres gyldne Vogn. Dette ere de væsenlige Hovedtræk.

Ordet asvin betyder hesterig, men naar flere, f. Eks. Grassmann, oversætte Navnet Asviner ved Rytterne eller Ridderne, kan det kun skyldes de græske Dioskurer, der unægteligt optræde til Hest. Asvinerne derimod ride aldrig, og vel køre de og det ogsaa med Heste, men det væsenlige er at de flyve[1]) med Forspand af vingede Heste, med Vogn der er hurtigere end Tanken, med vinget Vogn, paa vinget Skib eller oftest med Vogn, forspændt med hurtige Fugle, med Falke, med Svaner eller endnu eventyrligere Dyr. At Tanken om et græsk Gudepar trods denne Teksternes klare af Alle anerkendte Ordlyd kan sætte dem paa Hesteryg, viser ret de komparative Biforestillingers forvildende Magt. Da Asvinerne rimeligvis ere ældre end den Tid, hvor Inderne lærte at tæmme Hesten, og da Digterne paa en Tid, hvor selve Navnet maatte tvinge til at tænke paa Heste, dog holde fast ved Fuglene, saa henfører jeg Navnet ikke til asva men direkte til asu, saa at det betegner dem ved en af deres Hovedegenskaber som de i særlig Forstand hurtige.

---

[1]) Det er betegnende, at den knappe Karakteristik VIII, 29, 8, hvor Digteren i to Linier vil gribe deres Væsen, fremhæver at de kører med Fugle.

Deres andet Navn Nāsatyerne afleder jeg af nas, saa at det betegner dem ved en anden af deres Hovedegenskaber som de der komme og ere velkomne overalt; Suffikset ser temmelig umuligt ud, men Ordet kan jo ved en Folkeetymologi være nærmet til satya. At henføre det til nās Næse giver ingen ret Mening[1]) og at opløse det i na-a-satyā, „de ikke-u-sanddru", en Betydning der vilde stemme meget godt med deres Væsen, synes dog altfor tvungent.

Hos nyere Forfattere ser man ofte — de græske Dioskurer ere jo Tvillinger — Udtrykket „Tvillingparret Asvinerne", men om de for Rig-Vedas Digtere ere Tvillinger, er ikke saa let at afgøre. At det senere genealogiske Fragment X, 17, 2 gør dem dertil, siger ikke stort, og endnu mindre, at de II, 39, 2 sammenlignes med to Tvillingbukke; de sammenlignes der med alt muligt parret, ogsaa med et Ægtepar, og Mand og Hustru ere de da ikke. At de, som alle Guder, kaldes Himlens Sønner, fører heller ikke videre, og siger VIII, 62, 12, at de have fælles Udspring, saa skilles de andetsteds ad, ja I, 181, 4 saa helt, at kun en af dem skal være Himlens Søn. Med andre Ord de virke sammen „som en Fugls to Vinger", yde deres Gaver „som en Kvindes to Bryster", det er fast Overlevering, men hvorfor de ere To veed man ikke mere og reflekterer næppe derover. I det store Tal af Digte til dem nævnes de aldrig som Brødre end sige som Tvillinger, og de faa Tilløb til at bestemme Forholdet gaa baade i Retning af at adskille og at forene dem. Selv faar jeg ikke Brug herfor, men det kan have sin Betydning for en eventuel Løsning, at Teksterne baade

---

[1]) En dansk Forfatter opløser Navnet i nās og atyā, altsaa „de næse-hestede" og dette skal saa, tvungent nok, betyde „de der føre deres Heste ved Næsen." Men ogsaa denne Tanke skyldes vel græske Reliefer, hvor de unge Mænd saa ofte staa ved Hovedet af deres Heste, thi som sagt Asvinerne ride ikke.

tillade os at betragte dem som oprindeligt selvstændige og som et født Par.

Dette være nu som det vil, saa antager jeg det for afgjort, at de ere Regnguder. Teksterne tale alt for tydeligt, baade Vognen og dens Forspand, baade deres hele Tilbehør og de selv strømme med Regn. „Tre næringsgivende ere sammen paa Vognen, den fulde Lædersæk ligger og strutter som den fjerde“ IV, 45, 1 og Strofe 3: „forfrisk (?) Vejen[1]) (?) med Mjød, bring os den mjødrige Lædersæk.“ „Hjulegerne dryppe“ I, 139, 3; 180, 1. „Vognen bringer Mjød, al Velsignelse ligger i dens tre Sæder“ I, 157, 3 (X, 41, 2). „De bringe den fulde Vogn, læsset med Mjød,“ I 182, 2 (smlgn. I, 180, 4; 181, 3). „Af Hestens Hov udgød I for Menneskene hundrede Skaaler med Mjød“ I, 117, 6 og væsenligt enslydende 116, 7. „Frem, I Tyre, gaar eders vældige Tyr“ (de køre ogsaa med Tyre) „og udsender mangfoldige mjødrige Drikke“ ... „eders Tyr[2]) svulmer, ydende for Menneskene som udgød den Mælk I, 181, 6 og 8. „Eders Svaner, de gyldentvingede, de vædesvømmende“ IV, 45, 4. „I bringe os Næring, stænk os med den mjødrige Pisk“ I, 157, 4. „Den mjødrige Pisk, I eje, med den skulle I stænke vort Offer“ I, 22, 3. „Naar I spænde eders Vogn for, væd da vore Lande med Smør og med Mjød“ I, 157, 2; og at Smørret er ensbetydende med Mjøden, lig Regn, ses af VIII, 5, 6: „stænk den Ofrendes Græsgange med Smør, saa de yde saftigt og varigt Græs.“ „Som Porte aabne I den him-

---

[1]) Hverken denne Oversættelse af ā jinv eller af vartani synes mig sikker, men Meningen vilde i hvert Fald blive en lignende.

[2]) Der staar tilmed „eders Tyr, Skyen“, men jeg kan ikke tænke mig at dette megho her skulde være ægte; maaske et meghe, i Stedet for det sædvanlige mihe? Lokativen af Substantivet vilde jo her være ganske ensbetydende med den infinitiviske Dativ, s. f. Eks. seke i VIII, 76, 1.

melske Næring, de himmelske Strømme, for den Ofrende VIII, 5, 21. „I aabne den syvportede tordnende Stald“ (Regnkøernes Stald) X, 40, 8. „I drev Brønden (Skyen som Regnbeholder) afsted, I vendte dens Bund op, holdt dens Munding skraa, Vandene flød som en Drikkens Rigdom, en tusinddobbelt for den tørstende“ I, 116, 9. Det dunkle I, 180, 5, c siger i hvert Fald at Vandene følge, adlyde dem. „I lade den mjødrige ustanselige Strøm flyde“, „I lode Karret strømme Mjød for Uṣij's, Søn“, „I lod Rasa (en mystisk Flod) svulme med Strømme af Vand“ I, 112, 9, 11 og 12. De ere selv mjøddryppende, mādhvī IV, 43, 4; V, 75, 1; VII, 6, VII, 67, 4, de stænke Offeret med Mjød I, 47, 4 (tre Gange dagligt I, 34, 3), „I komme som en Lædersæk, der gyder sig ud“ VIII, 76, 1. Mere billedligt siges de, at „saa Korn med Ulven, at pløje til Korn med Ulven paa Himlen[1])“ I, 117, 21; VIII, 22, 6), eller at „udgyde deres Sved (Regnen) som to Sædemænd, der slider i det“ X, 106, 10, alt for at malke Menneskene Drik (I, 117), eller skaffe Mjød (X, 106). Naar det her I, 117, 21) siges, at de blæse Fjenderne væk med Krigshornet (? „med Frøen“ efter Bergaigne) eller der andetsteds tales om deres Sang I, 92, 17, om deres hvirvlende Støj i Luftrummene“ I, 181, 5 eller om deres „stærke Tyr, der høres paa Togene“ V, 73, 7, saa minder det os om, at de som vi saa aabne den tordnende Stald; ligesom alle Uvejrsguder selvfølgeligt give Regn, sættes alle Regnguder selv de mildeste lejlighedsvist i Forbindelse med Stormen og Tordenen, de tre Ting hører nu engang sammen. Og som de andre Regnguders strækker ogsaa Asvinernes Omraade sig lige fra Skyerne til Kvægets og til Kvindernes Frugt-

[1]) „Ulven“ her er efter Nogle en Omskrivning for Ploven, efter Bergaigne for Pressestenene, men se dog IV, 57, 5, hvor et andet Gudepar Sunāsīrā, „Trivsel og Plov“, bedes at „væde Ageren med den Mælk, de frembringe paa Himlen“.

barhed. „Hjælp mig med hvad I virke i Vande, i Træ, i Urter“ VIII, 9, 5; „de lægge den kogte Mælk i den raa Ko“ I, 180, 3; „I lægge Foster i Alt hvad kvindeligt er, I fremdrive Agni[1]), Vandene og Træerne“ I, 157, 5; da de aabnede Regnkøernes Stald, da „fødtes Pigen, Drengen løb og Urterne toge Vækst“ X, 40, 9, og i det tidligere omtalte X, 184, 2—3 er det Asvinerne, der lægge Fosteret i den frugtsommelige Hustru. De siges da ogsaa med rene Ord at være lig de øvrige Regnguder: „I Asviner ere som Pūshan“ I, 181, 9, „I ere de Indraligeste, de Marutligeste“ (I, 182, 2), ɔ: I ere i Eet og Alt en Indra, i eet og alt Maruter.[2])

Hvis disse Tekster ikke skulde tale tydeligt nok, henviser jeg til det om Regn- og Fødselsguden Tvashtar bemærkede og de der citerede Parjanya-Tekster (S. 398—9). Ligheden med de øvrige Regnguder viser sig forøvrigt i smaat ikke mindre end i stort og strækker sig lige til tekniske Ord og de mindste Enkeltheder i deres Udstyr. Som Asvinerne lade Karret (kosa) strømme ved Ofrene, saaledes udgyde Parjanya, Indra, Maruterne, „Karret,“ „det store,“ „det himmelske Kar“ „Himlens Kar“ (V, 83, 8; IV, 20, 6; V, 59, 8 ; 53, 6) og Pūshan[3]) fører det paa sin Vogn. Naar Asvinerne stænke Offeret med deres Pisk, saa er ogsaa „Indras gyldne Pisk en (befrugtende) Tyr“ (VIII, 33, 11) og det lidt utydelige i Billedet forklares ved I, 37, 3; 168, 4; V, 83, 3, hvor det høres vidt hen, naar Pisken synger i Maruternes Haand, og hvor Parjanya

---

[1]) Direkte har Asvinerne intet med Agni at gøre, men sagte ved Alteret, af Offerpræsten, falde disse Ord ganske naturligt; naar Græsgange og Hjorde og Alt trives for Stammen, saa vil ogsaa Offerildene blusse hyppigt og lønnes rigt.

[2]) Disse Tekster ere kun et Udvalg og Rækken kunde forøges meget betydeligt.

[3]) Ogsaa Pūshan er nemlig en Regngud og ikke som det enstemmigt siges en Solgud.

driver Skyerne frem med Tordenens Piskeknald (altsaa igen et Bevis for at Asvinerne engang som Regnguder i Ordets videste Betydning have haft ogsaa Lynet i deres Eje).[1]) Medens Maruterne som de personificerede Lyn selvfølgeligt ere vældige væbnede Krigere, himmelvidt forskellige fra de milde Asviner, kan man dog atter og atter, naar man læser om de første, tro at læse om de sidste; de have jo de flyvende Skyer og Regnen tilfælles. Ogsaa Maruterne komme som Fugle (I, 88, 1; V, 59, 7 etc.), som Falke (VIII, 20, 10; X, 77, 5), som Svaner (II, 34, 5), ogsaa deres Vogn bedes at ile hid (V, 56, 8), ideligt tales der ogsaa om deres Vogn eller Vogne, den tyrehestede, de hestevingede Vogne (I, 88, 1—2; VIII, 20, 10 etc.), ogsaa i deres Vogn ligger alle Goder (I, 166, 9), ogsaa de bryde Hul paa Lædersækken (I, 166, 6), ogsaa de ere hurtige som Vinden, klædte i Regn, rigtdryppende (V, 57, 4—5), ogsaa fra deres Vognhjul suse Vandstrømmene, naar de dryppe Smør (I, 168, 8); „som Fugle, Maruter, have I Vej hid overalt, Karrene dryppe fra eders Vogne, for Sangeren stænke I mjødfarvet Smør (I, 87, 2) o. s. v. o. s. v.[2])

Som allerede sagt var det umuligt helt at overse disse Tekster, kun har Ingen taget dem til Følge. Naar de end ikke nævnes f. Eks. hos Cox, er dog en Del af dem komne med hos Muir, om end ligegyldigt spredte mellem andet uhenhørende, og samlede er de fleste af dem baade hos Bergaigne og Myriantheus, hvem vi skylde en meget omhyggelig Enkeltstudie over Emnet.[3]) Det for-

---

[1]) Saaledes svarer til jihmabāra i I, 116, 9 nicinabāra i det tidligere citerede V, 85, 3; det betegnende rathe kose hiranyaye, hvor selve Karret altsaa bliver Vognen (VIII, 22, 9), møder ogsaa i Marutdigtet VIII, 20, 8 etc.

[2]) I Marutdigtet V, 56, 8 søger Digteren aabenbart bevidst at fremhæve Ligheden med Asvinerne.

[3]) Die Asvins oder die arischen Dioskuren.

underlige er den Lethed, hvormed Forskerne slippe forbi dem. Bergaigne, der behandler Aṣvinerne saa udførligt (II, S. 431—510), samler kun S. 433 flygtigt disse Tekster som Udtryk for Aṣvinernes „attributs météorologiques“ ved Siden af deres „attributs solaires“, uden med et Ord at forklare os, hvorledes den Forbindelse er mulig, og Myriantheus, der fuldt korrekt forklarer „Karret“ om Regnskyen o. s. v. (l. c. S. 129 ff) og med rene Ord kalder Aṣvinerne Regnguder, lader uden videre dette staa som et Led i sin Opfattelse at de ere Lysguder, og synes end ikke at være sig nogen som helst Vanskelighed derved bevidst. Til Dels forklares det ved at Aṣvinerne i Rig-Veda selv mindre ere end have været Regnguder, at Digterne overvejende beskæftige sig med deres Vandren med Sūryā og deres Virksomhed som Læger. Imidlertid er dette at Regnen er deres Gave nu engang et centralt, som først og sidst maa med ved enhver Undersøgelse af deres Væsen, og man tør nok sige at samtlige de oven anførte Definitioner videnskabeligt set have samme Værd som en Bestemmelse af en Plantes Art ud fra Kronbladenes Farve alene; uden at tage Hensyn til Blomstens indre Bygning skal man ikke komme langt.

Hvad der iøvrigt siges om Aṣvinerne, lader sig uden større Vanskelighed forene med deres Væsen som Regnguder. Jeg skal i det følgende ganske kort paavise det, idet jeg tillige fremdrager et Par karakteristiske Træk, som synes mig af Betydning for en eventuel Løsning af Aṣvinproblemet, og dvæler lidt udførligere ved de yderlige Beviser for Aṣvinernes Alder.

Alle Guder ere hurtige. Ere de det ikke ifølge deres Væsen som Lyn- eller Storm- eller Lysguder, saa hører det dem dog som Guder til i et Øjeblik at kunne ile fra deres himmelske Bolig til Offerstedet eller til de Troendes Hjælp, naar de ere i Nød. Ved Aṣvinerne kommer der imidlertid noget mere til, og det er med god Grund

Digterne saa uafbrudt fremhæve og fejre deres tankesnare Flugt. De kan nemlig ikke blot bevæge sig hurtigt, men de ere i hurtig Bevægelse og ere det altid. I det titnævnte VIII, 29, hvor i St. 8 Aṣvinerne altsaa skal karakteriseres i to Linier, lyder sidste Linie:

pra pravāseva vasataḥ,

hvor alle Ordbøger, Oversættere og Fortolkere henføre det første pra til vasataḥ, tage pravāsā som Nom. Dual. of pravāsa, der ellers betyder Fraværelse fra Hjemmet, men her — meget tvungent — skal betyde En der er borte fra Hjemmet, og altsaa opfatte Linien saaledes „I ere borte som Folk, der ere borte", eller som Ludwig med korrekt Nøgternhed giver det „som Rejsende rejse I." Dette vilde nu overalt være en overvældende indholdsløs Verslinie, men her i dette saa stærkt sammentrængte Digt er den ligefrem umulig og Linien gemmer snarere over et ægte vedisk Ordspil og Oksymoron. Her er sikkert tilsigtet en Modsætning mellem vasataḥ og pravāsā, bægge pra'erne høre til vāsa, Gentagelsen tjener her som saa ofte i Rig-Veda kun til at forstærke og Meningen er: „I bo, I ere hjemme, i[1]) en uafbrudt (pra-pra) Væren borte". Jeg oversætter altsaa St. 8:

To let af Fugle drages, een Kvinde har de med,
En evig Vandring er dem Hjem,

og dette stemmer paa det nøjeste med Aṣvindigtenes Tankegang. Ikke blot gaa de rundt om Himmel og Jord etc., ikke blot sætte de de Ofrende i Forlegenhed ved

[1]) Pravāsā taget som Lok.-Sing. af et pravāsi; „som to Fraværelser" synes dog altfor tvungent. Forøvrigt bliver Meningen jo ens.

Uvisheden om hvor i al Verden de ere („hør os hvor I end ere“ „fjernt eller nær“, kom fra Himlen, fra Luften, fra Jorden, fra Havet; fra Vest eller Øst eller Syd eller Nord; „enten I ere i Øst eller Vest eller hos Druhyuerne eller Anuerne“, „enten I køre med Indra eller ere i Vindens Hus“ etc. I, 47, 7; V, 74, 1—3; VII, 72, 5; VIII, 8, 3, 4, 7, 14; VIII, 9, 12; 10, 1, 5, 6; VIII, 26, 17; 62, 4, 5 etc), men de synes altid enten at flyve afsted paa deres Vogn eller hvor de end ere henne, at staa ved Vognen, rede til at bestige den, saa de ligesom kun tage ind til de Ofrende paa Vejen (X, 92, 13), ja der har dannet sig et teknisk, kun for dem brugeligt Udtryk (vartis) om deres evigt tilbagevendende Vandring (smln. de før, S. 18 citerede Strofer VIII, 35, 7—9 „læg eders Vej tre Gange hid“). Derfor har de heller ingen Bolig[1]), og det er kun paa Vognen de leve med deres Sūryā. Her er altsaa i dette hidtil oversete Træk noget mere end Regngudernes sædvanlige Bevægelighed og Vandren, vi har her endnu et lille Tillæg til det gaadefulde hos Aṣvinerne, som ogsaa maa med i Forklaringen.

Som alle Regnguder siges ogsaa Aṣvinerne at komme fra Havet, (Skyhavet og Horizonten), deres Fabeldyr, der trække Vognen, ere „fødte i Vandene“ (I, 184, 3), men det er muligt at de tillige sættes i særligt Forhold til Floderne. Da Ordene sindhu etc. med sædvanlig vedisk Tvetydighed baade kan betegne Jordens Floder, Skyvandene og den strømmende Offerdrik, er og bliver Sagen usikker, jeg tager det nærmest med fordi Sammenhængen her kaster Lys over et hidtil misforstaaet Sted. Naar Aṣvinerne kaldes „Flodens Sønner“ I, 46, 2, naar deres „Vogn staar ved Flodernes Vadested“ (I, 46, 8), naar de

[1]) At de „bo hos Vivasvat“ I, 46, 13 og spørges „om de ere i Havet eller fryde sig i Huset (VIII, 26, 17) (VIII, 10, 1) betyder jo kun, at de dvæle ved Offeret (smlgn. VIII 76, 2; 22, 3; 74, 6).

siges at „trækkes af (køre med) Floden" V, 75, 2 og naar VIII, 26, 18 taler om „den Flod, der trækker dem bedst", saa kan det i alle disse Tilfælde være Offerdrikken, der menes; V, 75, 2 hvor sindhuvāhasā staar ganske neutralt, tillader dog at tænke paa den virkelige Flod og efter Ordlyden i VIII, 26, 18: „den Flod (sindhu) der af alle Strømme (nadī) trækker eder bedst", kunde det jo her synes forudsat som bekendt, at Floderne tiltrække Aṣvinerne, at de gerne lægge deres Vej langs med dem. Nu har vi V, 74, 2 det forrykte Vers: ko vāṃ nadīnāṃ sacā; Grassmanns: „hvilken Raaber er eder nær" er helt vilkaarligt og Ludwigs: „hvem er ved eders Strømme," giver ingen Mening og strander desuden paa at sacā ikke kan styre Genitiv. Læser man derimod: kasminn ā yatatho jane kasyāṃ nadīnāṃ sacā,[1]) saa staar der: „hvor ere I vel nu, hos hvem virke I, hvilken af Floderne følge I?" — altsaa igen samme Tanke. Rettelsen synes mig i hvert Fald nødvendig. At Aṣvinernes Virksomhed naar hen overalt, udtrykkes VII, 67, 8 ved at deres Vogn gaar de syv Floder (sravat) rundt.

Det synes væsenligt for Aṣvinerne at de har Sūryā med paa deres Vogn, og det vilde derfor være meget heldigt, om vi vidste, hvem den Dame var. Baade Myriantheus og Bergaigne tænke og det med god Grund paa Morgenrøden, medens Roth-Grassmann mener, at det er en kvindelig Personifikation af Solen (se dog herimod Bergaignes Indvendinger II, S. 486—7), men en direkte Løsning kan næppe hentes fra Teksterne, da Digterne ikke selv synes at vide Besked. Saa vidt jeg kan se, er det

---

[1]) Her som oftere synes den indgroede Vane at anvende Samdhireglerne at være kommet paa tværs. For den Gengivende kunde kas-yām let uvilkaarligt blive til ko yām og dette helt meningsløse er saa rettet til ko vām i Stedet for at føres tilbage til kasyām.

dem en fast men død Overlevering, at Sūryā bestiger Asvinernes Vogn, om hendes Væsen sige de intet; naar de antydningsvist nærme hende til Morgenrøden, synes det mig kun deres eget Forsøg paa at forklare hvem hun er, og det ses i hvert Fald at de har reflekteret over, hvorfor hun bestiger deres Vogn og har fundet forskellige Svar: hun var indtaget i Asvinerne og valgte dem, eller hun er en Væddeløbspris, som de vandt ved deres Hurtighed. Sagen bliver yderligt vanskeligere ved at Sūryā ogsaa sættes i Forhold til Pūshan og Soma, atter som det synes grundet paa gammel uforstaaet Overlevering. Pischel, der senest har behandlet dette Emne (Pischel-Geldner, I, S. 11—32), tager Sagen anderledes. Det er et af de smukkeste Afsnit i Værket, udmærket rigt paa sproglige Bidrag til en bedre Forstaaelse af de paagældende Tekster, men hvad det mytologiske angaar, synes Pischel mig som Filologer saa ofte at tage mere haardhændet paa Teksternes Ordlyd end deres Natur tillader. Den gyldne Regel: er A = B og B = C, saa er altsaa A = C, gælder maaske af alle Omraader mindst paa det mytologiske, her kan f. Eks. A og C bægge være B's Fader uden derfor at have det mindste med hinanden at gøre. I Stedet for med Pischel at forudsætte en fastslaaet færdig Myte, der saa skal fremkonstrueres ved at kombinere alle disse afvigende og modstridende Udsagn om Sūryā og Pūshan [1]) etc., tror jeg snarere man maa læse sig ind i Digternes egen Tankegang, for at efterføle den Usikkerhed, der foranlediger dem til at prøve disse afvigende Forklaringsforsøg. Efter mit Skøn staa vi her ved en begyndende sekundær Mytedannelse (hvis Fort-

[1]) Se et andet Konstruktionsforsøg hos Ludwig IV, S. 34 (til I, 116, 17), hvor Asvinerne kun skal bringe Sūryā til Soma og saaledes „den übergang des sonnenglanzes auf den mond vermitteln“.

sættelse ses i Brāhmaṇaerne), foranlediget ved et overleveret, ikke længere forstaaet, rent naturmytisk Udtryk for Skygudens Forhold rimeligvis til Lyset. Ud fra Aṣvinerne alene kan Sūryā ikke forklares og med Pischel i det Hele at ville løse Opgaven uden først at have sikret sig, hvad Aṣvinerne og Pūshan ere i sig og for Digterne, det synes mig mytologisk og metodologisk set en Umulighed.

Sūryā være nu hvad hun vil, saa er det i hvert Fald vist, at Aṣvinerne staa i Forhold til Lyset (se særligt Bergaigne II, S. 431—3). De ere ikke blot som alle Guder knyttede til Morgenofferet, men de ere ret egenligt Morgenguder og tæt forbundne med Morgenrøden, som ofte siges at bryde frem, naar de spænde deres Vogn for, hvilket alt ikke forhindrer, at de ere i Virksomhed uafbrudt, at de udtrykkeligt siges at virke ikke blot Dagen igennem men ogsaa om Nætterne og at deres Forhold til Morgenlyset holdes svævende i den løseste Ubestemthed. Atter her synes det at være fast overleveret, at de ere Morgenguder, men glemt hvorfor de ere det. Teksterne sige os ikke, om de maaske bringe Lyset eller kun følge med det eller om deres Gerning maaske er afhængig af, at Lyset er kommet. Som vi veed bedes de tit nok om at væde Offeret, bringe Regn, men man beder dem ikke om at bringe Sol og Lys[1]) og kun rent sporadisk antydes det, at de fordrive Mørket (VI, 62, 1) (I, 46, 6). Nu ere de vediske Regnguder i det Hele Lysbringere, saa at Aṣvinernes Morgenkørsel meget vel lod sig forklare som et omdannet Minde fra deres gamle fulde Virksomhed som Regnguder. Helst vilde man dog have en bestemtere Grund til deres saa udprægede, fastholdte Væsen som

---

[1]) Se f. Eks. Algudedigtene I, 139, 4; VIII, 90, 8, hvor denne Bøn dog laa saa nær. Selv ved deres (og deres Vogns) gamle Tilnavne „de Lysfindende, Dagfindende (svarvidā, aharvidā)“ synes Digterne (VII, 67, 3; VIII, 5, 9; 8, 7) ikke at tænke herpaa.

Morgenguder og det er muligt, at de have haft deres eget Forhold til Solen og at vi indirekte faa Underretning derom i de gamle Sagn om deres Mirakler. Altsaa gaar jeg over til dette Hovedpunkt i deres Myte, deres Virksomhed som Læger og Frelsere.

Jeg beklager, at jeg ikke her kan aftrykke min Tabel over de paagældende Tekster, men skal saa godt som muligt søge at gøre Sagen anskuelig. Første Gang man ser disse endeløse Navnerækker, fristes man til at tro, at det Hele er vilkaarligt, at Digterne more sig med at blænde Tilhørerne med nye og nye Navne. Naar imidlertid f. Eks. I, 119, som dem der hjælpes af Aṣvinerne nævner Bhujyu, Divodāsa, Rebha, Atri, Ṣayu, Vandana, Ṛjrāṣva og Pedu, naar I, 118 gentager fem af disse Navne (i helt anden Orden) og blander dem med *fire* nye, naar I, 117 kun mangler to af Navnene i I, 119 og har alle fra I, 118 og yderligere tilføjer *syv* andre, naar I, 116 paa eet nær (stadigt i helt ny Ordning) har alle de for de tre nævnte Hymner fælles Navne og fire af de for I, 117 særlige og saa derimellem indblander *seks* nye, naar I, 112 har seks af de for I, 119 og 116 og til Dels for 118 og 117 fælles Navne, fem af dem, der kom nye til i I, 118, 117 og 116 og to af de for 116 særlige og saa yderligere tilføjer *fem og tredive* Navne, naar saa rundtom særligt VIII, 5, VIII, 8, X, 39, X, 40, VII, 68 hente deres (paa X, 39 nær) forholdsvist faa Navne ikke blot mellem de for Flertallet af de nævnte Digte fælles men ogsaa fra de for I, 112, særlige og næsten alle har nogle nye, ja undertiden kun har et enkelt fælles selv med I, 112, men flere helt nye, naar man endelig betænker det lidet rimelige i at Digterne, særligt hvor saa faa nævnes, skulde skyde alle de kendte til Side, for at prise Aṣvinernes store Gerninger ved et Par nye ligegyldige Navne, som ingen Minder medførte for Tilhørerne, saa nødes man tilsidst til at tro, at alle disse Navne ere ægte, hentede

fra levende Overlevering, at de ere en destoværre oftest kun altfor kortfattet Katalog over en forbausende Rigdom paa Myter, knyttede til Asvinernes Navn.

Jeg behøver ikke at fremhæve, hvilket Bevis der heri ligger for Asvinernes høje Guderang i en ældre Tid og for den store Udbredelse, deres Dyrkelse maa have haft, — en saadan Navnevrimmel kan ligesom saa mange græske Mytedynger kun tænkes opstaaet ved lokale Varianter fra en hel Række Landskaber og Stammer, Varianter som saa tilsidst ere strømmede sammen i en Fælles-Literatur. Og Katalogen vidner ikke mindre stærkt for Asvinernes Alder. Det har taget lang Tid inden alle disse Myter blev dannede, en længere før de blev samlede og en endnu længere inden de blev saa stærkt omdannede og forvanskede som de foreligge os nu. Oprindeligt har de alle eller dog de allerfleste af dem sikkert været Myter, men nu er deres Betydning glemt og i hvert Fald paa nogle faa nær ere de for Digterne selv blevne historiske Begivenheder, hvor Asvinerne snarere som et Par Halvguder end ud fra deres gamle Højhed gribe ind i det virkelige Liv og komme de Troende til Hjælp.

Baade Myriantheus og Bergaigne have behandlet Asvinernes Mirakler meget udførligt og det vilde særligt have Interesse at gaa ind paa Bergaignes udmærket sagkyndige og indtrængende Gruppering af Stoffet. Da jeg kun vil vise, hvorledes alle disse store og gode Gerninger afgjort knytte til ved Asvinernes Virksomhed som Regnguder og prøve, om vi ikke her kan faa nærmere Oplysning om deres Forhold til Morgenen, er det imidlertid for mit Formaal tilstrækkeligt at ordne disse Fortællinger i tre Grupper.

Som Regnguder give Asvinerne Frugtbarhed; de vække det hentørrede Græs, den døde Jord til nyt Liv, de give Hjordene Trivsel, Stammerne Rigdom og overført ogsaa Kvinderne Afkom og i Virkeligheden kommer det ganske

ud paa eet, om dette siges med rene Ord eller det hedder som til Dels allerede citeret: „af Hestens Hov udgød I hundrede Skaaler med Mjød,“ „I lod Karret strømme Mjød for Købmanden Dirghasravas, Usij's Søn“; „I bragte Drikke fra Sara Arcatkas Brønd“ (I, 116, 22); „I lod Trisoka drive sine Køer ud“ (I, 112, 12); „I lode den golde Ko svulme (med Mælk) for Sayu“ (I, 117, 20. o. s v.); „I afstrejfede den ældede Cyavānas gamle Legeme og gave ham et nyt“ (V, 74, 5; VII, 68, 6 etc.); „I gjorde den gamle Kali ung paa ny“ (X, 39, 8); „hende der var gift med en Gilding (Vadhrimatī) gave I en Søn Hiranyahasta“ (I 116, 13 o. s. v.), „I bragte Purumitras unge Pige til Vimada“, „Sudevī til Sudās“ etc. (I, 117, 20 etc., I, 112, 19); „Ghoshā, den gamle Pige, der sad hjemme hos sin Fader, skaffede I en Mand“ (I, 117, 7 etc.) o. s. v. Alt dette er jo billedlige Eksemplifikationer, mytisk-episke Udtryk for Regngudens befrugtende Virksomhed, en ligefrem Omskrivning deraf. Selv hvor Teksterne fortælle disse Ting som noget rent historisk, tror jeg de altid oprindeligt have haft en naturmytisk Betydning og maaske ikke alle den her antydede, men dette kan i hvert Fald være nok til at vise, hvor umiddelbart alle Slags Vidundergerninger kan skyde frem og samle sig om en Regngud. Det var den første Gruppe, og som den anden kunde man tage de naturlige Analogidannelser hertil. At Asvinerne bringe Sucanti og saa mange Andre Rigdom, hjælpe Trasadasyu etc. i Slaget, beskytte Peter og frelse Jens, at de faa den blinde Lamme til at se og gaa (I, 112, 8), bringe Syāva der var skaaret (?) i tre Stykker til Live[1]) (I, 117, 24) og give Vispalā et nyt Ben (I, 116, 15), det kan være en simpel Følge af, at de nu engang have faaet Ord for at formaa slige Ting. Rigtignok tror jeg, at der ogsaa her, overalt hvor der anføres Navne, ligger Natur-

[1]) Oversættelsen af dette Sted er ret tvivlsom.

myter til Grund, men i de talrige Tilfælde, hvor der kun siges: „Aṣvinerne hjalp N. N.“, kan man jo, naar Navnet intet røber, tage sin Tilflugt til denne Gruppe, og i hvert Fald opfatte Digterne selv Sagen saaledes. Naar de kalde Aṣvinerne Læger, Læger der raade over Himlens, Jordens og Vandenes Lægemidler, bede dem at afværge al Legemsskade, fjerne al Sygdom, forsikre at de ere ogsaa den Blindes, den Hentæredes og dem Lemlæstedes Læger eller i al Almindelighed uden Navns Nævnelse sige, at de skaffe ogsaa den gamle Jomfru Elskov og give selv den Trægeste Fart (Sejr i Væddeløb) (I, 34, 6; 157, 6; VIII, 9, 6, 15; 18. 8; X, 39, 3, 5 etc.), saa ere vi i Gruppe to og man ser Jordbunden er fuldstændig beredt for at ethvert Vidunderligt, der hændtes i det daglige Liv, kunde henføres til Aṣvinerne.

Men hvor langt man nu end med flere Forfattere vil udstrække denne Gruppe, bliver der dog en Række Tilfælde tilbage, hvor de meddelte Biomstændigheder paatvinge os en mytisk Opfattelse og det Tilfælde, som dog ikke direkte kan henføres til Regnguden. Det er den tredje, for os interessanteste Afdeling, Sagnene om Bhujyu, Ṛjrāṣva, Atri, Vandana, Pedu etc. Heldigvist er deres Betydning i Hovedsagen forlængst fundet; allerede Myriantheus har i de store Træk sagt det fornødne. Da han ikke tager sit Udgangspunkt fra Aṣvinerne som Regnguder, bliver hans Inddeling nødvendigt mangelfuld, han baade forbigaar Tilfælde, der høre med til tredje Gruppe, og fører utvivlsomme Regntilfælde med herhen, men naar han hævder at Bhujyu etc. ere Navne for Solen, at alle disse Sagn dreje sig om Solens Ned- og Opgang, tror jeg man maa give ham Ret. Ogsaa Bergaigne ledes atter og atter ind paa denne Sol-Løsning, og det er kun hans Ildteori, hans Ønske om at genfinde Agni og Soma overalt, der hos ham forvikler og forvirrer Fremstillingen. Naar Myriantheus's Forklaring ikke har fundet større Til-

slutning, ligger det vistnok i at den mangler det sidste betegnende Træk, Prikken over I'et. Man forstaar ikke, hvorledes den blotte æstetiske Betragtning af Solnedgang og Opgang kunde fremkalde alle disse Myter, man savner, som saa ofte i den romantiske Mytologi, ethvert religiøst Tilknytningspunkt, og i Virkeligheden drejer det sig ogsaa om noget mere end det blotte Morgen og Aften-Fænomen.

Men før jeg gaar over til dette Knudepunkt, maa jeg indskyde et lille Afsnit om

Indra og Solen;

er det nemlig usikkert om Aṣvinerne, om dette Regngudepar, staar i Forhold til Solen, saa er det udenfor al Tvivl at Regn- og Uvejrsguden Indra gør det.

For at faa det rette Synspunkt for det følgende, maa man et Øjeblik glemme sin hele Forvisning om det Lovbundne i Naturen. Vi stole saa temmelig paa at Solens Masse vel nok vil holde Jorden fast paa dens aarlige Bane, og naar den stigende vestlige Horizont dækker for Solen, anse vi det for afgjort, at Jorden vil fortsætte ogsaa sin daglige Omdrejning, saa at Sollegemet i Morgen vil ses over den østlige Horizont. Men nu beror denne vor Tryghed aldeles ikke paa vor tilfældige astronomiske Viden[1]; den var lige saa stærk f. Eks. i det klassiske Grækenland, hvor Tænkerne netop oftere sige: hvorledes

[1]) Det vilde ogsaa være en ret skrøbelig Grundvold! Selv de ivrigste Fysikere sukke jo over at „Tiltrækningskratten" i hvert Fald foreløbigt er os ubegribelig, og trods sin saa langt rationellere Karakter staar den i Mystik ikke synderligt tilbage for en Solgud eller Himmelgud. Vor Tids saa beundringsværdigt stringente Iagttagelse af Fænomenet fører unægteligt os og vore Teorier et godt Skridt nærmere ind mod det virkelige, men til Syvende og Sidst er „Guden" og „Kraften" dog kun Omskrivninger for vor fundamentale Uvidenhed.

det hænger sammen med dette eller hint Fænomen, er ikke godt at vide, men vist er det, at det maa have sin naturlige Forklaring. Ja denne trygge Forvisning om Naturløbets lovbundne Gang findes ikke blot indenfor enhver levende Naturdyrkelse, hvis Kerne den jo netop er, men den og dermed Naturdyrkelsens første Spire træffes allerede hos alle sjæledyrkende Folk. En Blanding af Vane, Erfaring og gryende Erkendelse vækker tidligt en ubestemt Følelse af et Evigt og Uforanderligt, men Fjernt og Indifferent, og mod denne stille Baggrund udfolder saa, som vi se det hos saa mange nulevende Naturfolk [1]) Sjæledyrkelsens Hverdagsliv sit lunefulde grundløse Spil. Og det er til dette Mellemtrin og til den begyndende Naturdyrkelse vi et Øjeblik maa prøve at hensætte os.

Hvor kan Solen gaa ned i Vest og staa op i Øst? Hvorfor gør den det og hvorledes bærer den sig ad dermed? Det er paatvungne Spørgsmaal, som har spillet deres store Rolle i Menneskehedens Aandshistorie. Vi finde saa at sige overalt Spor af at det har sysselsat Folkenes Tanke og træffe de forskelligste Svar, lige fra de barnlige, hvor Solen f. Eks. er en Steppeulv, der om Dagen løber over Himlen og om Natten kryber tilbage mod Øst gennem en snever Rende under Jordfladen, til saa skønne Fantasier som de græske om Helios's egen natlige Sejlads paa Okeanos eller hans hvilende Fart paa Phæakernes frelsende Skib og til de højere rationelle. Alle disse Svar skyldes nærmest Erkendelsesdriften og har i og for sig intet med Religion at gøre, men det ses let, at paa de lavere Trin, saa længe Solen kun er et

[1]) Det er dette man saa ofte ser fremstillet som Rester af en Urmonoteisme, som Vidnesbyrd om at Menneskeheden skulde have begyndt med en af sine seneste Erhvervelser, Tanken om den ene skabende Gud.

Dyr eller Menneske eller en Fetich, ledet af en Menneskesjæl, er der Grund til at frygte for at den af et Lune kunde vige fra sin Bane eller mangle Evne til altid at staa op paa ny. Og nu er Lyset saa stort et Gode og særligt ved Naturmenneskets hyppige overtroiske Frygt for Mørket et saa haandgribeligt og stærkt begæret Gode, at det ikke kan undre os, at Menneskehjertet, at Ønske og Frygt har grebet med ind og givet disse Solsvar en stærkere eller svagere religiøs Farve. Vi finde mange Spor heraf, hvad jeg kommer tilbage til i andet Bind, og kan med god Grund vente at finde Udtryk herfor i Rig-Veda.

Saa er der Solens anden tilsyneladende Bevægelse, den aarlige. Vi Bymennesker give ringe Agt derpaa, men man kan ikke leve blot et Efteraar paa Landet uden at lægge Mærke til at Solen viser en mistænkelig Tilbøjelighed til at drage sig længere og længere bort mod Syd, og selvfølgeligt ere Naturfolkene opmærksomme derpaa, ikke blot i det høje Nord men i alle Klimater. Zuluerne f. Eks.[1]) give denne forøvrigt ret nøgterne Omskrivning af Fænomenet: „Solen har sin Sommersti og sin Vintersti. Paa ingen af dem gaar den ud over et bestemt Hvilested, men naar den har naaet sit Vinterhus, dvæler den der nogle Dage og gaar saa mod Syd, for at hente Sommer og omvendt.“ Denne Bevægelse kan nu ikke blot behøve en Forklaring, men ved Aarstidernes Skifte har den som Regel saa stor Betydning for Folkets hele Liv, at der ogsaa hertil kan knytte sig Haab og Frygt og være Anledning til ægte Mytedannelse.

Tænke vi nu over, hvilken særlig Form disse Solspørgsmaal kunde faa i Rig-Veda efter Folkets hele Verdensbillede, saa kan jeg endnu engang anføre de to Verslinier:

---

[1]) Hos Callaway S. 395—6.

Alt hvad sig ellers rører, gaar tilsidst til Ro,
Men Sol og Vande [ɔ: Skyer], de staar evigt op paa ny.

Det karakteristiske her er denne Sidestillen af Sol og Skyer, Udtrykket „staa op“ om Skyerne og den Modsætning, hvori enhver Bevægelse, der begynder i denne synlige Verden og saa ogsaa finder Hvile her, stilles til Lysets og Regnskyernes hvileløse Vandring fra og til den usynlige Verden hinsides Horizonten. Det er denne hemmelighedsfulde Verden, hvor „Lyset har sin Kilde og de unge Vande bo“, der beskæftiger Rig-Vedas Digtere saa stærkt, det er den de kalde „Havet.“ „det fjerne“ „det andet Rum,“ „dette Rums hinsidige Bred,“ „det uendelige,“ „det grænseløse“ o. s. v. Det er „Skjulet,“ det dybeste Skjul af alle, hvortil Guderne trække sig tilbage, det er der de længselsfuldt se hen, ved Daggry om ikke Morgenrødens og Aṣvinernes Vogne snart maatte rulle ind, op over Jorden, ved Regntidens Begyndelse om ikke Maruternes lynende Lanser snart maatte glimte frem. Og dette er altsaa Scenen, hvor alt maa foregaa som bestemmer Solens Bane, en Scene med rigeligt Motiv og Plads for allehaande Fantasier om Solens Skæbne der under dens natlige Fart. Og denne Verden er befolket. Her bo de Døde, her ere Fortidens Heroer og de store Fædre samlede hos Kong Yama og ogsaa Guderne have her deres egen rette Verden. I et Land, der har Sydenṣ ligelige Fordeling af Døgnet og stærke Grænse mellem Dag og Nat, og hos et Folk, der som hele Rig-Veda viser saa uafbrudt og inderligt beder om Solens og Lysets Gave, vilde det med dette Verdensbillede være ganske naturligt at spørge: Naar Solen gaar ned i Vest, kunde den saa ikke umiddelbart blive ved og gaa op i en ny Bue videre mod Vest? Hvorfor skulde de gamle Fædre ikke bede den blive hos dem og stadigt lyse for de Døde? Eller kunde Guderne ikke tvinge den til at fortsætte sin aarlige

Bane mod Nord, saa den tilsidst helt gik ind i deres Verden og forsvandt for Menneskene? Disse Spørgsmaal vilde i hvert Fald ikke ligge synderligt langt borte. Og saa komme vi endelig til Indra.

Indra bringer Sol og Morgenrøde, det er hans anden store Bedrift, den største næst efter Uvejrskampen, hvor han vinder Regnvandene[1]). Jeg giver blot en Prøve paa den mylrende Vrimmel af typiske Udtryk. Indra trænger Mørket bort, dræber det med Glans, „aabner Mørket med Morgenrøde, med Sol og Køer“ (I, 56, 4; X, 89, 2; I, 62, 5); han er „Nætternes Lysbringer;“ „i det onde blinde Mørke virker han at man kan se“ (III, 49, 4; IV, 16, 4). Han „finder Lyset i det blinde Mørke“ (I, 100, 8; III, 39, 5; VIII, 15, 5); „for Menneskene fandt han Lyset, det ariske Lys“ (X, 43, 4; VIII, 15, 5). Han „valgte Lyset, idet han skelnede det fra Mørket“ III, 39, 7. Han „gør Solen aabenbar“ VI, 17, 3. Han „lader Dagene, lader Solen og Morgenrøden fødes“ (janayati), avler, frembringer (janati) dem II, 19, 3; 21, 4; III, 31, 15; 32, 8; 34, 4 etc., han „er Solens Fader“ (III, 49, 4). Naturligvis „breder han Himmel og Jord;“ han „udbreder Himlen med Solen,“ „giver de Bedende Lys“ etc. (X, 111, 5; II, 19, 4, 5). Han „holder Solen oppe (dhṛ) paa Himlen“ (I, 52, 8; VIII, 12, 30). Han „lader Sol og Morgenrøde lyse“ (III, 44, 2; VIII, 3, 6; 87, 2; VI, 17, 5; 72, 2), „lader Dagenes Banner lyse (rocayati, arcayati, vāsayati) for Mennesket“ III, 34, 4. Han ikke blot „vinder (san) Lyset“ (I, 100, 6, 18; III, 34, 9) hvoraf Tilnavnet svarshā III, 34, 4, men han hedder ogsaa svarjit (X, 167, 2, II, 21, 1), han „tilkæmper sig Lyset,“ „betvinger Solen“ (VIII, 15, 12; 65, 4; X, 43, 5). Han „stjæler Solen“ fra Dæmonerne og Guderne for Menneskene (I, 175, 4; IV, 30, 4; VI, 31, 3);

[1]) II, 12, 7: „Den, o Mænd, der frembringer Sol og Morgenrøde og fører Vandene, det er Indra.“

det er ham, der „lader Solen stige (rohayati) paa Himlen“ (I, 7, 3; 51, 4; VIII, 78, 7 (ut-ni VI, 72, 2); han „ruller (vṛh) Solens Hjul frem“ (I, 130, 9; 174, 5; IV, 16, 12) eller „vælter (vṛt) den hid (X, 89, 2); han er den „sejerrige Vejbereder for Solen“ (X, 111, 3), der „fremhjælper Solhjulets Omdrejning“ (vartani) (VIII, 52, 8) etc. [1])

Uvejrsguden kunde jo siges at befri Solen fra de sorte Skyer, men som allerede Bergaigne bemærker kan Indras Forhold til Solen ikke forklares paa denne Maade, dels fordi det tillige gælder Morgenrøden, dels fordi Teksterne, selv hvor denne ikke nævnes, saa ofte udtrykkeligt sigte til Morgensolen, til Dagens første Lys. Heller ikke er det blot som den store Gud, Gudernes Fører, Indra raader over Lyset; det er efter sit inderste Væsen som den lynsvingende Skyhersker han udfører Uvejrsgudens, saa ofte sidestillede dobbelte Bedrift at skaffe Regn og skaffe Sol. Og som Indra sætter ogsaa Regnguden Pūshan Solhjulet i Bevægelse (VI, 56, 3), de stærke Uvejrsguder, Maruterne, bane Solen Vej og kalde den frem (VIII, 83, 9 og 11; hele V, 45; VIII, 7, 8 og 22; (I, 169, 2)) og Vindguderne, Vāyu og Vāta, der som saadanne ogsaa bringe Regn, ogsaa de ere Morgenguder (IV 47, 1; VII, 90, 4 etc.), de frembringe Lys, bedes om at lade Morgenrøden lyse (vāsayati) etc. etc. (I, 134, 3; VII, 90, 6; VIII, 46, 26; X, 168, 1; 186, 1). Føjer vi hertil Aṣvinerne, tør man vel sige at i Rig-Veda er Regngudernes Forhold til Lyset konstant [2]) og der er heller intet underligt deri. De komme alle, Lys- som Skyguder, fra den samme hemmelighedsfulde Verden hinsides

---

[1]) Mere specielle Udtryk f. Eks. IV, 30, 6; II, 19, 5; — I, 6, 3; — IV, 31, 6; — II, 19, 3d; — X, 89, 2a; VIII, 87, 3; III, 44, etc.

[2]) At det ikke træder frem ved Rudra og Parjanya, har sin særlige Grund, hvorom senere i anden Bog.

Horizonten, baade den forholdsvist langsomme og lidet bevægelige Sol og de hurtige Regnguder, der eje Vindens Drivkraft og Skyernes Vogne, eller, som det hedder om Aṣvinerne, have „Himlens brede Aare i deres Haand.“ Hvorfor skulde Skyguderne saa ikke virke med ved Solens Komme og Bortgang? Vi se det jo tilmed for vore Øjne, hvorledes den i Morgen- og Aftenrøde ligesom føres frem af Skyer og synker i Skyer.

Endnu har vi Indras særlige Forhold til Lyset tilbage. At han tilkæmper sig Solen, overvinder ogsaa navngivne Dæmoner, for at skaffe Guder eller Mennesker Solen, eller hjælper Kutsa og Etaṣa med at vinde den, det er jo kun en yderligere Indklædning for, at han som det sømmer sig en Thor dræber Mørkets Trolde og befrier Lyset, „skaffer Guderne Luft ved at slaas,“ som det fyndigt hedder VII, 98, 3.[1] Men nu er der tillige en Række Steder, hvor han kæmper med Sol og Morgenrøde eller tager dem fra Guderne. Det dunkle og forskruede Udtryk i V, 33, 4 skal maaske betyde, at Indra behandlede Solen som Fjende i dens eget Hus; i hvert Fald forekommer der i Kutsa- og Etaṣateksterne tit nok Udtryk som at Indra „tvinger Solhesten til at stanse“ „trykker Solhjulet ned“ og lignende (IV, 28, 2; I, 121, 13: „Indra stansede Solens Heste og kastede Solhjulet over til de halvfemsindstyve Strømmes anden Bred“). Og med rene Ord fortæller det interessante Fragment IV, 30, 4—6 at „Indra stjal Solen for de Betrængte“. „Du ene, o Indra, kæmpede med alle de rasende Guder, du overvandt dem alle og lod Solen fri (ariṇāḥ, lod den gaa sin Gang) for Menneskene“. Galdt dette Solen, saa er Indras Kamp med Morgenrøden saa bekendt, at den X, 73, 6 maaske endogsaa bruges som oplysende Sammenligningsled. I

[1]) Selv denne ægte, utvivlsomme Indravending findes I, 59, 5 overført paa Agni (smlgn. ovenfor S. 232—4).

II, 15, 6 siges der, at „Indra knuste Morgenrødens Vogn med sit Lyn[1]),“ i X, 138, 5 at Morgenrøden „af Frygt for Indras Lyn skred frem og forlod sin Vogn,“ og udførligere priser IV, 30, 8—11 denne „Indras beundringsværdige Daad, at han slog Himlens Datter, Kvinden der tænkte paa ondt“. „Ja han, den store, knuste Morgenrøden, den Himlens Datter, der bildte sig ind at være stor (9). Skælvende af Frygt veg hun bort fra den knuste Vogn, da den Vældige trykkede den ned (10). Denne hendes Vogn ligger nu for Alvor knust i (Floden) Vipāṣ; den var naaet derhen fra det Fjerne“[2]) (11).

Trods den forstyrrende historisk-episke Indklædning haaber jeg, at de Bemærkninger, hvormed jeg indledede dette Afsnit, straks maa give Læseren den rette Løsning i Hænde. Kun Solhvervets Morgenrøde (den dagligt tilbagevendende viser sig jo at køre med hel Vogn) kan siges at faa sin Vogn knust, at blive stanset i den Retning, hvori den nu et halvt Aar har bevæget sig, og med uimodstaaelig Vælde at tvinges til at vende om. Den gode Dame „havde ondt i Sinde,“ truede med helt at fjerne sig fra Menneskene, men saa træder Indra til med sit Lyn. Selve Ordet Vipāṣ synes at betegne Solbanens Grænse, det Punkt hvor Maalet er naaet og Solen nu „spænder fra,“ for at hvile sig nogle Dage som Zuluerne sagde eller for at skifte Retning og Vogn. Det er da rimeligst, skønt man her kunde tænke paa den daglige Sol, at forstaa ogsaa de første Tekster saaledes; ikke blot Morgenrøden tænker paa ondt, hele Gudeskaren vil beholde baade den og Solen i deres Verden, men den vældige Indra magter dem alle og tvinger dem til at give Solen fri. At Indra i II, 15, 3 „udmaaler de østlige Himle med

[1]) De „langsomme“ i næste Verslinie er ikke Morgenrøden saa lidt som Grassmanns Opfattelse af II, 20, 5 er mulig.

[2]) Den sidste tvetydige Sætning oversættes meget forskelligt.

Maalestokken[1]." bringer ogsaa til at tænke paa Solbanen; forøvrigt siges Indra oftere (X, 55, 3; 99, 10(?); 138, 6) at ordne Aaret, dets Tider og Maaneder, paa sidste Sted efter at den umiddelbart forudgaaende Strofe har fortalt, at han knuste Morgenrødens Vogn. Endnu en indirekte Bekræftelse kunde man maaske finde i de forøvrigt faa Forklaringsforsøg, der hidtil ere gjorte. A. Kuhn ser i IV, 30, 3—6 Uvejrsguden, der skjuler Solen bag sine Skyer, men Bergaigne hævder med fuld Ret, at dette strider mod Sammenhængen, da Solen netop bringes frem for Menneskene. Selv skiller Bergaigne Solteksterne fra Morgenrødeteksterne, hvor utvivlsomt ensartede de end ere; i de første ser han (III, S. 77—9) et Udtryk for Modsætningen mellem den altid menneskevenlige Indra og de tvetydige „Fædreguder," der ofte gerrigt holde Lyset og Vandene tilbage, de sidste derimod forstaar han som varede Morgenrøden altfor længe, saa den forsinkede Dagen og nødte Indra til at bane Vej for Solen igennem den. „Indra kæmper her med en altfor langsom Morgenrøde, der derved bliver til eet med Mørket og Natten"[2]) (II, S. 192—3). Ludwig (V, S. 83; 468; 469) tænker ved Solstederne paa en Solformørkelse og griber ved IV, 30, 8—11 endogsaa til denne usalige „misinterpretation of names", som Spencer[3]) har sat i System;

---

[1]) Samme Digt omtaler jo i St. 6 Indras Kamp med Morgenrøden, og det har sin Interesse at Pada a b i St. 3 og 6 ere nøjagtigt parallelle.

[2]) „L'aurore que combat Indra est une aurore trop lente, et que sa lenteur fait assimiler à la nuit. L'apparition du soleil est une victoire, qu'Indra remporte sur elle, autant que sur les ténèbres." V, 79, 9 kan lige saa lidt som II, 15, 6 (og II, 20, 5) støtte denne Opfattelse; i V, 79 holder Morgenrøden ikke Solen tilbage, men bedes at vogte sig selv for ikke at blive brændt af den stigende Sol.

[3]) Om „Misfortolkning af Egennavne," „af Øgennavne," „af Hædersnavne" se *Princ. of soc.* S. 357—73; 381—413 etc.

„maaske kom der engang en fjendtlig Hær fra Øst, ført af en virkelig levende Kvinde, som hed „Morgenrød," og saa har Morgenrødenavnet skaffet en historisk Begivenhed denne mytiske Indklædning."

Saa kommer det sidste og vanskeligste Spørgsmaal: tilskrev man Indra at Solen stadigt, Nat for Nat, bevæger sig fra Vest til Øst? At man har tænkt sig Muligheden af, at Guderne ogsaa kunde tage den vestlige Aftensol ind til sig og *i saa Fald* stolet paa Indras Hjælp, det fremgaar utvivlsomt (se ogsaa Bergaigne III, S. 78) af X, 171, 4: „Solen der er i Vest, o Indra, bring den til Øst, om saa selve Guderne skulde sætte sig derimod" (ordret: tværs igennnem selve Gudernes Vilje"). [1]) Men heri ligger jo ikke nødvendigt, at Indra hjalp Solen med selve dens natlige Rejse, stadigt og ogsaa hvor der ikke var Fare. Da det ved en hel Række af de herhenhørende Tekster ikke er mig muligt at naa til en sikker Oversættelse, [2]) skal jeg ikke trætte Læseren med lange

[1]) Digtets tre øvrige Strofer ere uforstaaelige; maaske har kun den fælles Begyndelse „tvam tyam indra" gjort at den klare og rimeligvis ældre Strofe 4 er blevet hægtet til her.

[2]) Senest er en større Del af dem behandlet af Geldner (Pischel-Geldner): II, S. 161—79; 33—7; smlgn. det ovenfor S. 497) om Pischel og Sūryā-Pūshanteksterne bemærkede. Man kan ikke læse Geldners Forklaring af saa vanskelige Termini som abhika og prapitva uden Beundring for denne skarpe indtrængende sproglige Analyse. Men naar man saa kommer til Resultatet: „Saaledes udvikler der sig en storartet Parforcejagt, hvorved tre Partier møde frem paa Banen: forrest den flygtende Sol, forfulgt af Dæmonerne, og bagefter Indra med Kutsa for at indhente bægge de første. Endnu før Middag har Indra fanget og knust Dæmonerne, men den forfærdede Sol flygter videre og det gælder at naa den endnu i rette Tid, det vil sige før Aften — tilsidst bliver Indra ogsaa her den sejrende" — ja saa kan man heller ikke værge sig mod en stille Tvivl om en Ordforklaring, der fører til mytologisk saa mislige og højst forunderlige Resultater, ogsaa kan være korrekt. Fra et andet sagligt

sproglige Overvejelser, som dog ikke føre til noget, og med hele dette brede Materiale, men ganske kort give mit Skøn. Jeg tror at Aṣvinerne fra gammel Tid har været Natsolens Hjælpere og denne deres Bedrift blev saa som saa mange andre ført over til Indra, rimeligvis to Gange, først direkte medens den endnu var fuldt forstaaet og senere indirekte i dens omdannede historisk-episke Form. Hos Indra er denne Solhjælp saa paa en forvirrende Maade flydt sammen med hans egen dobbelte Bedrift: ved Solhverv og ellers at bevare Solen for Menneskene, og i Uvejrskampen (f. Eks. I, 121, 10) at befri den fra Skydæmonerne, dernæst med to andre Rækker Solmyter knyttede til Kutsa og Etaṣa, om hvis oprindelige Betydning vi i Øjeblikket næppe kan have nogen Mening, og endelig med Tanken om Offeret som solvindende, — alt selvfølgeligt yderligere fordunklet, fordi Troen paa at Solen kunde gaa fejl og dermed Interessen og Forstaaelsen for hele denne Tankekreds har tabt sig.[1]) Om ellers nogensinde vil det i hvert Fald først ved mytologisk og filologisk Samarbejde blive muligt at udsondre disse fem, seks forskellige Lag i de ogsaa i sig, rent sprogligt set, dunkle Tekster. Som Steder hvor Indras natlige Solgerning synes at skinne igennem nævner jeg X, 49, 7 sammenholdt med X, 37, 3 eller III, 31 15 eller V, 31, 11. Ogsaa IV, 17, 14 hører rimeligvis herhen, medens f. Eks. de nysnævnte I, 121 13 og IV, 28, 2 Træk for Træk kan forstaas baade om Solhvervet og den daglige Morgensol. Her lader sig ikke drage nogen bestemt Grænse. Den dunkle sidste Verslinie i II, 19, 3

Udgangspunkt end netop Væddeløbets vilde Geldner selv rimeligvis være naaet til en stærkt modificeret Oversættelse.

[1]) X, 111, 7 indeholder en Refleksion over, at Ingen veed hvad der bliver af den om Dagen saa synlige og pragtfulde Sol, naar den gaar ned.

kunde oversættes: „(Indra lod Solen fødes og fandt Køerne [Lyset], om Natten virker han Dagenes Komme [at de naa frem ad de rette Veje).“ Pischel oversætter: „er bewirkte die Ordnung der Tage durch die Nacht.“ Ogsaa det rigtignok meget tvetydige IV, 30, 3, der vel næppe har noget med de tre følgende Strofer at gøre, kunde forstaas paa lignende Maade.

Hvis Indra virkeligt her har taget Arv efter Aṣvinerne, hvilket Indblik vilde det saa ikke aabne os i Rig-Vedas Forhistorie, hvilke Tidsrum vilde der saa ikke kræves for Naturdyrkelsens fremskridende Forløb, før Rig-Veda blev til. De unge Aṣviner vokse frem mellem de andre Regnguder, deres særligt milde og hjælpende Karakter fæstner sig, indtil en endnu ældre Fortids Solbekymringer søger Hvile hos dem, og det gennem et Mylder af Indklædninger, der viser hvor alsidigt og totalt det skete; efter denne rige Blomstring traadte de efterhaanden i Skygge for deres store Medbejler Indra, og tilsidst gled selve Solhjælpen over til ham. Hos Aṣvinerne blev Solbedriften bevaret i nu uforstaaet episk Indklædning og blev ogsaa i denne Form til Dels erobret af Indra, hos Indra selv indgik den til Ukendelighed nye Forbindelser, og alt dette længe før Rig-Vedas egen Tid, hvor vi i samtidige levende Ord stadigt hører, at det er Offeret, der bringer Morgen og Sol. Nu siger et „hvis“ jo ikke stort; hvis og forudsat er som Bürger bemærker den bedste Havre, man kan fodre Hestene med, naar man vil køre udenom alle Vanskeligheder, men her er dog noget, der staar fast, og som det er Umagen værd at besinde sig paa.

Vi veed nu at vediske Regnguder sættes i Forhold til Lyset, vi veed at Solens natlige Bevægelse fra Vest til Øst ogsaa her har været Genstand for religiøs Digtning og i det mindste enkelte Gange utvetydigt (X, 171, 4) tænkes bevirket af Regnguden Indra; der er os altsaa ikke mere noget nyt eller uventet i at Regngudeparret

Aṣvinerne ere Morgenguder eller kunne have været Solens stadige natlige Hjælpere. Dernæst er det udenfor al Tvivl at Indra har gjort Laan fra Aṣvinerne. Det er ogsaa Indras Hæder at han har hjulpet hele Rækker af de Sagnhelte, for hvem Aṣvinerne udførte deres Vidundergerninger; de fælles Navne[1]) ere her for mange til at det kan være tilfældigt og enhver Mulighed for at man skulde have plyndret selve den store Gudekonge Indra, for at pynte de forholdsvist ubetydelige Aṣviner med hans Bedrifter, er selvfølgeligt udelukket. Det gaar saa vidt, at ogsaa Indra i al Almindelighed siges at helbrede den Blinde og Lamme, hjælpe den Hentærede og Svage, læge det brudte etc. (VIII, 1, 12; II 12, 6; 15, 7 etc.)[2]), hvor altsaa denne vældige Slagsbroder ligesom Aṣvinerne bliver Læge og lægger Tordenkilen for at gribe til Forbindtasken og Salvekrukken. Her er Overførelsen tydelig; den Bevægelse vi forudsætte ved Tvashtar, hvorved Indra fortrænger ældre Regnguder og mætter sig med deres Bytte, se vi her foregaa for vore Øjne.[3]) Endelig optræder Indra ganske i sin egen Karakter, som den rette „Midgaards Værge,“ naar han ene skræmmer alle de vrede Guder tilbage og siger: „nej, denne Vej med Solen, lad den lyse for Menneskene,“ medens den for de hurtige milde Aṣviner saa passende Gerning, stadigt at hjælpe Natsolen rundt, næppe uden ved Overførelse kunde tillægges Indra. Og

---

[1]) De er anførte hos Bergaigne under Indra (II, S. 300—307), under Asvinerne (II, S. 448—485).

[2]) Særlig Interesse har II, 15, 7 hvor Konteksten kunde tyde paa, at disse for Asvinerne typiske Udtryk her ere overførte paa Indra med Bevidsthed om deres oprindelige Betydning som gældende Natsolen. „Indra kendte de unge Kvinders [Lysets] Skjul, blivende aabenbar stod den Forstødte [den natlige Sol] op, den Lamme stod, den Blinde saa [stadigt Natsolen] etc.“

[3]) Ved en tredje før (S. 232 f.) omtalt Bevægelse, ere enkelte af disse Navne igen fra Indra førte over til Agni.

hermed har vi saa endelig alle de nødvendige Traade i Hænde om just ikke for at løse Asvinernes Gaade, saa dog for saa nær som muligt at bestemme deres Natur.

Asvinernes Væsen.

Som Solhjælpere vilde Asvinerne udføre ikke Dioskurernes men Phæakernes Gerning. Siden A. Webers skarpsindige Afhandling ser man oftest i Phæakerne Færgemænd, der sætte Afdøde over til Underverdenen, men hvor vanskeligt det end er at skelne det oprindelige i en saa stærkt farvet episk Forklædning som den, hvori Sagnet er naaet til os, anser jeg dog dette for umuligt. Phæakerne bo rige og lykkelige i et evigt frugtbærende Land, i Solhjemmet, i det yderste Vest, de tage mod den ensomme trætte Skibbrudne og sejle med ham, ikke til Underverdenen men til hans Hjem i de Levendes Land, de gøre det om Natten paa eventyrligt hurtige Skibe, medens den de vil frelse sover, de kan i eet Døgn fuldende Rejsen til det fjerneste Øst og tilbage igen, og disse Grundtræk tror jeg kun lader sig forklare ved at de fra først af vare Natsolens Færgemænd, et af de græske Svar paa Spørgsmaalet: hvorledes kommer Solen fra Vest til Øst. Det der her interesserer mig er Indklædningen. At drive hjælpeløst om paa Havet, at blive kastet i Land paa en ukendt Ø, ved List og Mod at vinde Gæstfrihed, for tilsidst paa sikre, med Farvandet kendte Skibe at føres til sit Hjem, alt dette er noget enhver Græker havde hørt Tale om, om han ikke selv havde oplevet det, Phæakerne er et kyst- og øboende Folks Svar paa Spørgsmaalet. Anderledes maatte Sagen stille sig i Indien, hvor Fantasien var mættet med en Landrejses Farer. At mangle Foder og miste Heste, at sætte over Floder og rives bort af Strømmen, at falde i pludselige eller skjulte Fordybninger,

at fare vild og blive ene i øde Egne, at pines af Hede og Tørst etc. og som Frelse fra alt dette at møde andre Rejsende med friske Heste og hurtige velforsynede Vogne, det maatte her blive Vævens Islæt, og sammen med hvad der før er sagt om Aṣvinernes Regngudegerninger og det vediske Verdensbillede er det ogsaa nok til at samtlige disse Aṣvinmyter træde os fortroligt og forstaaeligt i Møde. Naar Aṣvinerne føre Jāhusha bort paa deres Vogn, gennem Natten, ad Luftens let gangbare Veje, naar de ilede til Hjælp for Antaka, der forsmægtede i Ødemarken, naar de bringe den hvide, hurtige, himmelske, af Indra fremdrevne, Dæmonerne dræbende Ganger til Pedu, hvis Hest havde svigtet ham, naar de drage Vandana op af Gruben (ṛṣyada en tildækket Grube, bestemt til at fange stort Vildt), naar Atri blev ført ned eller steg ned i Svælget og de føre ham op eller de bringe ham Køling og Næring i Heden eller i det hede flammende Svælg, naar de løfte den skjulte, den bundne Rebha, tage ham der var stødt ned i Vandene op som med en Ske, drage ham frem, at han kan se Lyset, naar de helbrede Ṛjrāṣva der var ført ind i Mørket, var blindet, naar de bringe den Forstødte, der var lammet og blindet til at se og gaa, naar Bhujyu synker i det uendelige Hav hvor der ikke er nogen Støtte, intet at gribe, eller i Mørket hvor der ikke er noget Holdepunkt, og de paa Luftens hurtige Skibe bringe ham til den hinsidige Bred eller til hans Hjem etc. etc., saa ser jeg i alt dette Solen, der synker i Aftenrødens flammende Grav, glider ned i Nattens Svælg, opsluges af Mørket, staar blindet og lammet ved Banens Ende, uden Vej, uden Evne til at gaa, eller som gribes af Horizontens uendelige grænseløse Hav, altid frelst af Aṣvinerne, der her med deres Skyvogne færdes paa eget Omraade. Da disse Soltanker utvivlsomt have deres Rod i en ældre sjæledyrkende Tid, kan det ikke undre, at vi f. Eks. ved Ṛjrāṣva og Bhujyu møde barnligt fantastiske Forestillinger

om den onde Himmelfader, der støder Solen ned, eller om Natmørkets Ulvinde etc. Iøvrigt henviser jeg til Bergaigne og især til Myriantheus[1]); det er ikke min Hensigt at gentage eller videre udføre, hvad der der i Hovedtrækkene rigtigt er paavist, det hele Afsnit om Indra og Solen skulde kun yderligere støtte Myriantheus's smukke Tolkning ved at føre den ind i en bredere Sammenhæng og paavise denne Digtnings urgamle videnskabeligt-religiøse Motiv.

Kan dette at Aṣvinerne ere Solhjælpere nu løse os deres Gaade? Naar de ere Regnguder og det øvrige, der fortælles om dem, kan forenes dermed, saa synes Alt for saa vidt at være i Orden, men det gaadefulde er stadigt, at de ere To. Hvorfor er Regnguden her blevet et Par, imod al god mytologisk Skik og Brug? Alle de talløse Regnguder ere ellers overalt Enkeltvæsener, de ere det, hvad der er det vigtigste, paa denne ene Undtagelse nær ogsaa i Rig-Veda, der dog er alt andet end sparsom med Gudepar, og der er intet i selve Naturfænomenet der let kunde hidføre en Fordobling. Nu kaster det at Aṣvinerne ere Solhjælpere et velkomment Lys over flere tidligere nævnte Træk. Det forklarer, at de fremfor de andre Regnguder ere i uafbrudt Bevægelse, at de „regelmæssigt" „paa behørig Maade" (ānushak se Pischel s. v.) flyve rundt om Verden (VIII, 26, 6), gøre deres stadige Gang eller „Vending" (vartis), og det kunde forklare, at de ere knyttede saa fast til Morgenen, men videre tror jeg ikke, det kan føre os. Selvfølgeligt lod det sig tænke, at en Aṣvin, en Regngud, til hvem denne stadige Solgerning tillige blev overdraget, derved blev spaltet i To, men bægge Dele kunde meget vel besørges af Een, denne Oprindelse passer heller ikke ret til det stadigt samvirkende Aṣvinpar, og rimeligere er det, at de gamle

[1]) Ogsaa Barth: Religions S. 16 slutter sig til Myriantheus.

Solhjælpsdrømme først blev overførte paa Asvinerne, da deres Natur og vel altsaa ogsaa deres Dobbelthed var fuldt udviklet. Saa tilbyde vore Tekster os snarere en anden Forklaring, der er dog noget mere sandsynlig, om Gaaden end vistnok aldrig lader sig løse.

Selv i vort Klima og endnu i vore Dage kan man under Tørke høre Landmænd glæde sig over et stærkt Dugfald og, vel med Rette, paastaa at det gør samme Nytte som en let Regn. I sydligere Lande som Indien, hvor den svidende Tørke saa ofte medfører Hungersnød, skulde man vente at der blev tillagt Duggen endnu større Betydning, en saa stor at den maatte spille sin Rolle i Mytologi og Kultus. Og vi behøve ikke at nøjes med blotte Formodninger. Ganske svarende til Klima og Kulturtrin træder Duggen ikke stærkt frem i vor officielle Mytologi; den drypper fra Yggdrasil, fra Hrimfakses Manke eller Valkyriehestenes Manke, efter Verdensfornyelsen lever det nye Menneskepar af Morgendug og det er alt. Men i Folketroen synes der at have været rigelig Stof til religiøs Nydannelse, thi her knyttes efter nulevende Overlevering atter og atter Agerens Frugtbarhed og Køernes Mælk til Morgenduggen.[1]) Komme vi derimod til Grækenland, saa henføres Duggen ikke blot til bestemte Guder som Selene, Eos,[2]) Phosphoros, Aphrodite etc., men den er her selvstændigt personificeret, særligt i de tre Dugsøstre, og de Tre ere ikke blot vidt og bredt indvævede i forskellige Sagnkrese, men de spille en ret stor Rolle i den officielle

---

[1]) Strejfer man Morgendug af Naboens Græs, berøver man dermed hans Mark dens Frugtbarhed, og samler man denne Dug i et Klæde, kan man fra Klædets Hjørner malke Mælken af hans Køer. Sammenlign de bekendte Vers af Opitz til Morgenrøden: Du bist der Brünste Mutter, — Dein Thau erzeugt das Futter — Für Wild und alles Thier.

[2]) Kun eet Sted (III, 61, 5) lader Rig-Veda, og det meget utydeligt, Duggen følge med Morgenrøden.

Kultus, de have deres Festdag, ja de have hver for sig deres Templer og man taler endogsaa om Menneskeofre til Aglauros. *Templer og Ofre for Duggen,* allerede i Grækenland, det giver os dog Ret til at vente Duggen personificeret i den vediske Naturdyrkelse, i Indien med dets af Rejsende saa ofte omtalte stærke Dugfald og endnu mere faretruende Tørke. Og nu er Aṣvinerne det eneste Led i Rig-Vedas Gudeverden, hvor der er Mulighed for at finde og hvor vi virkeligt finder Duggen repræsenteret. De Vink, Teksten giver, ere følgende.

At Aṣvinerne kaldes „Duggens Herrer" og „dugdryppende", som man efter Meningen kunde gengive sudānu, er kun et nyt Bevis paa at de ere Regnguder, sudānu ligesom jīradānu bruges nemlig om alle Regnguder. For det følgendes Skyld har det imidlertid sin Interesse, at se Regn og Dug sprogligt og sagligt saa nær forenede (smlgn. særligt VIII, 25, 6; I, 54, 7). Vigtigere er Brugen af Ordet Mjød (madhu, madhumant, madhuvāhana, mādhvi etc.) om Aṣvinerne og deres Gave. Ogsaa Maruternes og Parjanyas Regnen udtrykkes ganske undtagelsesvist ved at de give Mjød, men netop i Sammenligning med disse helt enestaaende Steder ses det, hvor typisk det er for Aṣvinerne, at de altid dryppe Mjød. Nu betyder madhu baade Honning og Mjød; det kunde i Aṣvindigtene overalt og maa nogle Steder oversættes ved Honning, og som bekendt staar Honning og Dug for Oldtid og Folketro i nær Forbindelse. Honningen tænkes at dryppe ned fra Himlen og Bierne samle den fra den paa Planterne faldne „Honningdug"[1]). At dette ogsaa gælder for Rig-Veda, ses af det afgørende Sted I, 112, 21. Her siges det med rene Ord, at Aṣvinerne „bringe Bierne den Honning (madhu), der er dem saa kær," hvad der næppe kan betyde andet end at de lade Honningduggen

[1]) Se Roscher: Nektar und Ambrosia S. 13—22.

falde, og herhen hører endnu X, 106, 10, hvor de sammenlignes med „to Bier, der lægge Honning i Skyens nedvendte Kube," og det kønne friske Billede i X, 40, 6: „eders Flue kommer til os med Honning i Mund, (saa hurtigt og villigt) som en ung Pige, der iler til Stævnemødet". Hermed skal ikke være sagt, at Aṣvinerne ikke ere Regnguder; i et Flertal af de S. 489—91 citerede Tekster synes madhu kun at kunne betyde Regn, men det er væsenligt for de mjøddryppende Aṣviner at de tillige give Dug eller bringe Regn i Form af Dug. Endnu kunde man nævne et Sted som VIII, 26, 3: „Nætterne igennem bringe I ilsomt mangfoldige forfriskende Drikke hid," og ogsaa det at de lægge deres Vej langs med Floderne kunde forklares ved, at Betingelserne for Dugdannelsen her ere rigeligst til Stede. Teksterne lægge Dugtanken saa nær, at Oversætterne oftere gribe til Udtryk som „duggende" „Honningdug", og Barth, der i sin korte Oversigt over Rig-Vedas Guder kun har tolv Linier om Aṣvinerne, faar dog dette Træk med: „leur fouet distille le miel de la rosée.[1])"

Ved Siden af de direkte Tekster har vi den indirekte Bekræftelse. Verden over priser Folketroen Duggen som vidunderligt foryngende og helbredende. Naar Aṣvinerne som vist allerede som Regnguder kunde blive Læger, vilde de altsaa som Rig-Vedas rette Duggivere have dobbelt Adgang dertil, og saa vilde vi forstaa, hvorfor de blev det i saa høj Grad og fremfor alle andre Regnguder. Dernæst er der intet andet Fænomen, der som Duggen saa fuldstændigt forklarer ikke blot Aṣvinernes Hurtighed og deres Bundethed paa een Gang til Nat og Morgen, men hele Aṣvinmytens Karakter og Art. Hvor hurtige de flyvende Skyer end ere, ser man dem dog komme op og

[1]) Les Religions de l'Inde S. 16. Ligeledes Roscher l. c. S. 19—20.

drage over Himlen og Regnen bruger sin Tid til at falde, men anderledes Duggen. Ingen ser den komme; uden Varsel, umærkeligt, er Græsset vaadt og det ikke hist og her men overalt, saa langt Sanserne kunne naa, — det er jo virkeligt som var Aṣvinernes vældige usynlige Vogn med Tankens Hurtighed ilet gennem Egnen og overalt havde efterladt Sporene af sine dryppende Hjul. Det hemmelighedsfulde og eventyrlige, det tyste og ilende, der ved Siden af det milde og velgørende giver Aṣvinmyten dens Præg, svarer nøje til en dugbringende Virksomhed, og det vilde være saa ganske i sin Orden, at netop disse Guder fremfor alle andre blev udsete til at hjælpe den natlige Sol.

Morgenduggen og de klare Nætters Betydning for Dugfaldet lod Grækerne henføre Duggen til Guder for Maane og Morgen, men ogsaa her sættes Dugsøsteren Herse i Forbindelse med Regnguden Hermes[1]). Hos os stiller Edda[2]) Dug og Hagl Side om Side som kommende fra Skyerne og Brugen af Ordene sudānu etc. samt VIII, 25, 6 og I, 54, 7 viser at det faldt de vediske Indere naturligt at henføre Duggen til Regnguder. For saa vidt kunde man altsaa meget vel tænke sig, at det var gaaet saaledes til: fra først af var der kun een Aṣvin, ligesom Tvashtar eller Pūshan en særligt mild og velgørende Regngud, til ham blev den duggivende Virksomhed knyttet og den dobbelte Rolle fordoblede hans Væsen, saa at den Regn og Dug givende Gud blev et Gudepar.

Selvfølgeligt er dette kun en Mulighed og — Dioskurerne byde os en anden. Saa ørkesløst det end er, fra disse helt uforstaaelige Guder at ville kaste Lys over

---

[1]) Fulgte man Prellers Opfattelse af de tre Dugsøstre (Preller-Plew I, S. 165), vilde man i Søsterparret Herse og Pandrosos som Dug og Regn have en smuk Analogi til de to Aṣviner, men Prellers Mening er alt andet end sikker.

[2]) Helgakv. Hj. 28.

Asvinerne, saa vist er det jo at Dioskurerne staa der. Her er to Gudepar; bægge Gange unge, milde, hurtige, frelsende Guder. Om Ligheden er tilfældig eller ikke, er vanskeligt at sige. Det der ofte anføres som særligt Bevis for at de to Gudepar ere identiske, nemlig at Sūryā staar hos Asvinerne som Helena hos Dioskurerne, taler afgjort imod, ikke fordi Helena er en Søster og Sūryā snarest en Elskerinde, men fordi Sūryā kun tilhører den mytologiske Digtning og ikke veed af Offer og Bøn, medens Helena som bekendt er en virkelig Gudinde, jævnbyrdig Brødrene, og havde sine Templer, sin lokale Dyrkelse rundt om i de doriske Landskaber. Ene dette er nok til at advare mod at sammenligne Teksterne som de foreligge os nu, men selvfølgeligt kunde Helena være og er Sūryā rimeligvis kun sekundært knyttede til Parmyten. Indere og Grækere have deres Gudepar, Tacitus siger (Germ. 43) at de germaniske Nahanarvaler tilbad Dioskurerne „uden Spor af fremmed Paavirkning og dog som to Brødre, to Ynglinge“, (nullum peregrinae superstitionis vestigium, ut fratres tamen, ut juvenes venerantur), medens Diodor (IV, 56) rigtignok i meget fabelagtig Sammenhæng paastaar — [det sorte Havs Munding blev lukket for Argonauterne, saa sejlede de ad Floderne tværs gennem Europa ud i Atlanterhavet, for at naa hjem gennem Gibraltarstrædet, og dette, mener Diodor, bekræftes ved:] — at „de kystbeboende Kelter mest af alle Guder (*μάλιστα τῶν θεῶν*) dyrke Dioskurerne, som de sige kom til dem fra Havet,“ og endelig har vi de slaviske „to Gudssønner“ (rigtignok ogsaa een og flere) og „Soldatteren.“ Hvor svævende og ubestemt alt dette end er, kan man jo ikke nægte Muligheden af at der allerede i urgammel Tid, i fælles indogermansk Digtning eller Tro kan have eksisteret et Brødre- eller Gudepar, mildt og hjælpende, som saa i den senere naturdyrkende Periode voksede sig

ind i de adskilte Folks Gudeverdener.[1]) I saa Fald vilde Asvinerne altsaa have været et Par, før de blev til Asviner, før det aller meste af det, Rig-Veda fortæller om dem, var blevet til, og hvem veed saa, om ikke Solhjælpen allerede da var netop deres Gerning? Efter de Tekster vi har og maa holde os til, er det sandsynligst at de gamle Soltanker har knyttet sig til den nye Tids milde Regn- og Duggivere, men er Asvinerne fra Arildstid det solhjælpende Par, kan omvendt den mildeste Side af Regngudernes Væsen og den duggivende Virksomhed netop derfor være knyttet til dem, — det er til visse altsammen saare muligt.

Og ogsaa uden Hensyn til de indogermanske Skyggebilleder er der god Grund til at holde denne Mulighed aaben. Jeg kommer senere til at vise, at netop de store Guder som Regel stamme fra den sjæledyrkende Tid eller fra Overgangsperioden, hvad da ogsaa rimeligt er, saa det er ikke noget enestaaende, hvis ogsaa Asvinparret gør det. Var det afgjort at Asvinerne først bleve til i den naturdyrkende Tid, saa vilde jeg anse Regn- og Dug-Forklaringen fra den sandsynligste, men det maa ind-

[1]) Enhver Kender af klassisk Mytologi, der læste denne Asvinstudie, antager jeg vilde føle, dels at der i de græske Mytedynger om Dioskurerne er noget beslægtet, der ligesom prøver at røre sig og ordne sig efter den asvinske Rytme, og tillige at det er umuligt at paatvinge Dioskurerne en med Asvinernes identisk Udviklingsgang. Som saa ofte ved de overrige græske Myter ligger Vanskeligheden i at finde det ældste Trin og saa derfra at udskille og følge den historiske Udviklingsgang i dens oftest tre- og flerdobbelte sideordnede Linier, og det vil ved Dioskurerne maaske aldrig lykkes. Selvfølgeligt vil det, hvad enten her er virkeligt Slægtskab eller ikke, være en Hjælp, hvis det her er lykkedes mig at gribe Asvinernes Væsen. Ethvert Myteproblem, der løses, tillader jo for de sideordnedes Vedkommende at drage flere og flere og rigere Analogier og tegne nye Hjælpelinier.

rømmes, at den ikke er tvingende; det kan være gaaet saaledes til, men man kunde ønske en noget mere anskuelig og slaaende Grund til at der maatte blive et Par. Spørge vi Digterne selv, saa tillægge de een Gang Aṣvinerne og tre Gange Vognens to Hjul hver sin Gerning. De tre sidste Steder, I 30, 19; V, 73, 3; VIII, 22, 4, sige efter Pischels smukke Fortolkning (af ịrmā I, S. 212—14), at Vognens ene Hjul løber rundt om Himlen eller gennem Luften, medens det andet løber paa Jorden, og det passede jo meget godt paa Regn og Dug. Men tage vi det fjerde med I, 181, 4: „den ene af eder er den vældige Offerherre for den glade Fest [oversættes ogsaa helt anderledes], den anden Himlens frydelige Søn kører afsted“, saa svarer „Tyrens Hoved“ i I, 30, 19 og „her (ịrmā)“ i V, 73, 3 og VIII, 22, 4 vel til den glade Offerfest i I, 181, 4, saa at de alle fire kun betyde at Aṣvinerne, uden derfor at afbryde deres evige Rejse, ikke glemme at stanse ved Offeret. Rent formelt kan aṣvinā efter vedisk Sprogbrug betyde „Aṣvin og N. N.,“ og Parret kunde som før antydet ogsaa være dannet af to oprindeligt selvstændige Guder, det være sig forglemte eller to af dem vi kende, — altsammen Muligheder, det kan være Umagen værd at overveje.

Dog Parrets Oprindelse være nu hvilken den vil, Hovedsagen er de faktisk foreliggende Tekster, Aṣvinernes Væren og Virken i den for os tilgængelige Tid. Og her anser jeg det for afgjort, at de ere Vædegivere og for overvejende sandsynligt, at de ere Guder baade for Regn og Dug. De to solhjælpende Regn- og Duggivere, det synes mig at være en alsidig Definition af deres Væsen, hvorom alle de rige Teksters Enkeltheder naturligt samle sig. I Rig-Veda begynder de at fordunkles; for Digterne ere de allerede mere end halvt blevet blotte Vidunderlæger og Heroer, men deres gamle Højhed er endnu fuldt kendelig. Der er et eget Præg over deres Myte; der er

noget antikt over dem, noget af den klassiske Oldtids milde Højhed og Adel, tilsat med et Stænk af Urtidens Fantastik. Og af og til synes Digterne selv at se blot beundrende paa dem, med en vis æstetisk Glæde, som det træder endnu stærkere frem ved næste Kapitels Emner.

VIII.

Lynene og Morgenrøden.

A

Maruterne.

Om Maruternes Væsen er der ingen Tvivl. De ere Uvejrsguder, en Flok Helte, der slynge Lynet og lade den tropiske Regn styrte ned. Men naar baade de indiske og de evropæiske Fortolkere enten slet ikke spørge, hvorfor de ere en Flok, eller enstemmigt[1]) forklare det ved at de ere Uvejrsvindene, Stormene, saa viser det noksom, hvor langt vi endnu staar tilbage i mytologisk Syn og Skole. Den rette Grund ligger saa nær, at man er nødt til at finde den, blot man vil begynde at søge. Maruterne ere en Flok, fordi Lynene optræde i Flok; de ere fra først af ligefrem de personificerede Lyn, og dette er just det ejendommelige, det enestaaende og det for den vediske Aand karakteristiske ved deres Myte. Selvfølgeligt er Inderne ikke de eneste, der har lagt Mærke til at det lyner med mange Lyn. I den sjæledyrkende Tid ser man ganske naturligt i Lynene en Flerhed af levende Væsener, man kan hente Eksempler derpaa fra de forskelligste Verdensdele, men

---

[1]) Om Bergaigne se Anmærkningen S 533.

paa et senere Udviklingstrin, saasnart man har samlet alle Uvejrsfænomenerne om den ene Uvejrsgud, der bruger Lynene som Vaaben, opgiver man lige saa naturligt dette første naivere Syn og Inderne ere de eneste der ved Siden af store Uvejrsguder som Indra, Rudra, Parjanya har bevaret Urtidens direkte Personifikation af Lynene. Jeg ser deri endnu et Udtryk for den før omtalte nøgterne vediske Realisme, der stædigt fastholder, at de mange Lyn ere mange. I Rig-Veda er Personifikationen forlængst gennemført, Maruterne ere Uvejrsguder, Sky- og Regnherskere, Helte med Lyn i Haand, men at de oprindeligt ere Lynene selv, fremgaar ikke blot indirekte af den hele Skildring, det udtales paa enkelte Steder ogsaa direkte, da Digterne ere sig Sagforholdet fuldt bevidste.

Hovedstedet er den klassiske Strofe V, 61, 3[1]). I de to første Strofer opfattes Maruterne paa sædvanlig Vis som en Skare Guder eller Helte, og Digteren spørger sig selv, hvorledes de er komne ned til Offeret, om de maaske er redet derhen:

1. Hvad er det for en Helteflok,
Som kom hid til os een for een
Fjernt, fjernt, fra videst Fjerne hid?

2. Og Hest og Bidsel, hvor er de?
Hvor kunde I? Hvor kom I hid?
Paa Hesteryg? med Tøjlesnor?

men saa retter Digteren sig selv: nej, ikke behøve de Heste, for at komme hvor de vil:

---

[1]) Digtet staar paa uret Plads og er maaske sammensat af Fragmenter fra forskellig Tid. For de tre første Strofers Ægthed og Alder taler deres Sprogtone og klare leddelte Sætningsbygning, der fjerner sig saa stærkt fra den senere Rig-Vedas sammenkoblede Orddynger, næsten uden Forbindelsled. Ogsaa at det her undtagelsesvist forudsættes, at de kunde ride, tyder snarest paa en selvstændig Variant.

3. *Med Hoften drive de sig frem,*
Ud strække de det stærke Laar,
Som Kvinde naar hun føder Søn.

og dette kan kun gaa paa Lynet. Denne Strofe 3 er ikke, hvad man vil kalde skøn og netop i vore Dage har vi Sidestykker nok til det dristige naturalistiske Billede i sidste Linie, men man lægge Mærke til Fantasiens Art, til Strofens som jeg finder det enestaaende energiske Realisme. Digteren er ikke tilfreds med det smukke Heltebillede, han blændes ikke af det Ædle og Skønne; ganske nøgternt vil han bringe Billedet nærmere til Virkeligheden eller rettere han gaar fra Billedet til Sagen selv, tvinger Billede og Sag til at smelte sammen, til vi ikke se andet af Helten end det skinnende strakte Ben, der med den fødende Kvindes Energi hvirvler sig frem mellem Skyerne. Det er fuldstændigt i sin Orden, at denne Strofes Digter tilhører et Folk som haardnakket fastholder, at der er mange Lyn og Lynguder. Dernæst bruges der stadigt om Maruterne Ord som svaja; svatavas, svakshatra; svarocis, svabhānu, svayaṣas, svascandra, svavidyut; svayukta, svayuj, svasṛt, svayata[1]), der alle betegne at de have deres Liv, deres Kræfter, deres Glans, deres Bevægelse, deres Fart, deres Retning i sig selv, af sig selv, altsaa atter Lynene, der ikke behøver straalende Klæder for at skinne, Heste for at flyve eller Vaaben for at dræbe. Udtrykkeligt siger VI, 66, 7: „ikke behøve de Antilopernes Forspand for at gaa, ikke Heste, ikke Kusk til at styre; uden Tøjle gaar deres Gang flyvende gennem Verdenerne lige mod Maalet.“ Ogsaa det stærkt misforstaaede Omkvæd til V, 55 hører herhen. Ellers, mener Digteren, ser man

[1]) Smlgn.: svayam dadidhve tavishīm V, 55, 2. Ord som visvapis, visvabhānu. Svayam tanvah sobhamānāh VII, 56, 11; bhrājante tanūbhih VII, 57, 3. Amartyāḥ kaṣayā codata tmanā I, 168, 4, ganske som i V, 61, 3.

ved et festligt Tog Heltene staa paa de prydede Vogne, men her ile de skinnende Helte forud paa deres egne Ben og de mørke Vogne rasle tordnende bagefter, hvad han alt fyndigt udtrykker i dette vediske Oksymoron: „Vognene rulle efter de Gaaendes Glans.“ Atter her er Lynforklaringen uomtvistelig og uafviselig. Endnu nævner jeg de ellers (og i Oversættelserne helt) uforstaaelige Udtryk i V, 52, 10 om Maruternes det vil sige Lynenes forskellige Art og Bevægelse, som man maaske kunde oversætte: „i lige Flugt og i Zigzag, i korte Blink og i lange Strøg, paa alle disse Maader skulle de vidt og bredt Spredte agte paa mit Offer.“ Og selvfølgeligt er der Steder nok, — som I, 88, 5, hvor Digteren ser Maruterne for sig, „ser de gyldne kobbertandede Vildsvin, der løbe spredt i Flok,“ — saare tydelige Steder, der meget vel kunde regnes herhen, men som dog ogsaa kan henføres til de indirekte.

Personifikationen er som sagt fuldstændig gennemført. Som Regel køre Maruterne, hvad Lynene jo ogsaa gør naar Uvejret trækker op, paa Skyernes Vogne, de have Forspand af Antiloper eller Heste, de have pragtfulde Vaaben, oftest Lanser, eller ere ligefrem væbnede med Lynene etc., de ere med eet Ord Uvejrsguder og dog træder det ogsaa indirekte, gennem det hele Mytebillede, stærkt nok frem, hvad de oprindeligt er. Som bekendt blæser det ikke gerne fra alle Himlens Hjørner paa een Gang, hvorfor Rig-Veda konstant opfatter sine Vindguder som kun Enkeltvæsener; derimod ere Maruterne altid i Flok, de skildres uden Undtagelse saaledes og til Overflod fremhæve Digterne udtrykkeligt, at de efter deres Natur fødes sammen, fødes paa engang, som Hjulets Eger, ingen først, ingen sidst, en Brødreflok ingen ældst, ingen yngst (I, 64, 4; V, 55, 3; — V, 58, 5; VIII, 20, 14; — V, 60, 5). Dernæst er Vindene ikke særligt iøjnefaldende; som Rig-Veda selv bemærker: „Vindgudens Susen høres, men ikke

af hvad Skikkelse han er“ X, 168, 4, og vel kan de personlige Vindguder ses og være skønne som det sømmer sig Guder, men de ere dog gerne graa, mørke, i sid Kappe, medens Maruterne derimod saa at sige fra Strofe til Strofe besynges som de gyldne, skinnende, funklende, de der have deres Glans i sig selv som tændte Ilde o. s. v., noget der alene burde fjernet enhver Tanke om Vindguder. Og selv fraset dette har vi talløse Enkelttræk — som naar det i I, 37, 11 (3) med Hensyn paa Tordenen hedder: „naar Maruterne gaa, tale de sammen paa Vejen, — de tale, saa man hører dem“ — der tvinger til at tænke paa Lynene. Man berøver dette fuldt originale og rigt udarbejdede Mytebillede dets ejendommelige Skønhed og rette Karakter, naar man ikke i denne tætte Brødreflok, i disse gyldne Krigere, disse unge Helte, der hymnesyngende, larmende, rigt væbnede ile gennem Skyerne, naar man ikke i dem stadigt ser først Lynene og saa Lynguderne.

Nu ere Maruterne virkelige Guder, de have nok af Offer og Bøn, de have deres sikre Plads i Kultus og Folketro. Man tænkte sig dem rimeligvis særligt virksomme i de hæftige Uvejr, der indlede Regntiden, saa saa man ud, om de vilde „rejse deres Lanser i Horizonten som Skove,“ saa galdt det for de vise Rishier, at finde Vej til dem i Havet, i det Fjerne, og kalde dem frem (I, 88; V, 53; 55, 5; 56; I, 19). Men ligefuldt er de jo fuldstændigt tilovers lige over for de store Uvejrsguder, om hvem alle Uvejrsfænomenerne ganske anderledes konsekvent og rationelt kan samle sig; de staa i Modsigelse til dem, og de ere for den modnere Tanke en Selvmodsigelse, at de, Uvejrets flygtige Led, skal være dets Guder og det alle, saa hvert enkelt Lyn hypostaseres som en blivende Gud. Digterne selv synes mig at have en Følelse heraf. De tvivle næppe ligefrem paa Maruternes Tilværelse og de besynge dem med aabenbar Forkærlighed, men de

34*

gøre det, finder jeg, med en vis digterisk Frihed, mindre med religiøs Hengivelse end med Digterens Hengivelse i et Stof, der har grebet og begejstrer ham. Jeg kunde citere lange Rækker Enkeltstrofer (som I, 37, 9;[1]) 39, 1; 64, 2, 7; 85, 1; 87, 3, 6; 166, 4—5; 168, 8; V, 54, 12; 58, 5—7; 59, 2—3 etc. etc.) hvor dette rent æstetiske ved Marutdigtene træder frem, men det gaar forøvrigt helt igennem, og jeg giver kun et Par Eksempler. Naar et ofte (I, 64, 4; II, 34, 2; V, 52, 6; 53, 4; 57, 6; VII, 56, 13; VIII, 7, 25; 20, 11, 12 etc.) benyttet Motiv i V, 54, 11 udformes til denne Skildring af Maruterne:

Paa eders Skuldre Lanser, Ringe tæt om Fod,
Paa Brystet Guld, Maruter, Glands om eders Vogn,
I Haanden Lyn med Ildens fagre Lueskær
Og Hjelmens gyldne Læbe over Pandens Hvælv;

naar de i I, 88, 1 „komme med Vogne dragne af vingede Heste, Vogne fyldte med Lyn, med Sange, med Lanser", naar „selve Jorden lytter til deres Gang (I, 39, 6) og „Himlen løfter sig højere for at give Plads for deres Harme[2])" (VIII, 20, 6), naar „de storme frem med Lidenskab i Hjerte, højt raabende som en begejstret henreven Præst" (VII, 56, 8), o. s. v., saa synes alt dette mig næsten at være ren og skær Poesi. Jeg skal sige endnu et Ord derom under Ushas.

Det var disse to Punkter, jeg vilde have frem; alt andet, selv Maruternes meget interessante Forhold til Indra lader jeg ligge og tilføjer kun i Forbigaaende et Ord om Maruterne som Præster. Det er efter Bergaigne blevet Skik med særlig Vægt at fremhæve, at Maruterne ere de

---

[1]) Her bruges det urgamle og nærliggende Billede, hvor Lynene ses som „Fugle der flyve ud fra Skyen"; f. Eks. Zuluerne i Afrika og Indianerne i Nordamerika holde det for Alvor fast og tro paa „Tordenfuglene."

[2]) Efter Ludwigs smukke Tolkning.

himmelske Præster, men derimod er der dog to Ting at indvende. Det er rigtigt, at de i selve Marutdigtene faa et let præsteligt Anstrøg, idet de synge Hymner og enkelte Gange skildres som eller direkte sammenlignes med begejstrede dansende og larmende Præster (V, 52, 12; VII, 56, 8), men det er kun en enkelt let Bitone. Dernæst er det rigtigt, at de i Indradigte af og til optræde som hans Præster og i V, 29, 3 maaske ligefrem kaldes Brahmaner, men de fleste Steder der anføres som Bevis forekomme, hvad der allerede er værd at lægge Mærke til, i helt andre Tankerækker, i Digte til Agni og Soma, og samtlige disse Steder synes mig tværtimod at vise, at det er de jordiske Præster der kalde sig Maruter[1]). Naar „Maruterne“ malke Soma paa Offerstedet, smykke ham og føre ham gennem Sigten (IX, 34, 5; 96, 17), naar de blive til for at tjene Agni, paa forskellig Maade ære og tjene ham (I, 31, 1; III, 13, 6; 16, 2 (smlgn. 3); 14, 4) og som X, 122, 5 bemærker gøre det „i den Ofrendes Hus,“ naar Offergudinderne i Apridigtet I, 142, 9 henføres til „Guder og Maruter“ (smlgn. „Guder og Mennesker“ i

[1]) Bergaigne bemærker selv (II, S. 384) med sædvanlig Sagkundskab at Præsternes Magt et enkelt Sted (III, 29, 15) sammenlignes med Maruternes, men fører det ikke videre. Metodisk set er Gangen i Bergaignes store, som altid hos ham grundige og Stoffet udtømmende Afhandling om Maruterne (II, S. 369—402) særdeles interessant. Den begynder fuldt korrekt med at Maruterne ere en Flok og at de give Regn; dernæst ere de „utvivlsomt og efter al mytisk Analogi“ eet med Vindene, dernæst efter „ikke mindre stærke Grunde“ (!) eet med Lynene, endvidere eet med Skyerne og rimeligvis ogsaa Solguder og knyttede til Morgenrøden. Alt dette fra S. 369—81; S. 381—402 beskæftiger Bergaigne sig saa med Maruterne som Præster, „une nouvelle conception, la plus intéressante selon nous, du caractère des Maruts“. Dette er et smukt Eksempel paa, hvorledes den største Lærdom, Energi og Skarpsindighed, men uden mytologisk Skole maa komme til kort ved et mytologisk Emne.

den tilsvarende Strofe III, 4, 8 (= VII, 2, 8) og Agni i X, 52, 2 siger at „alle Guder og Maruter drive mig til at ofre“, saa synes alt dette at maatte gælde de jordiske Præster. Da Maruterne ere i Indras Følge og ofte siges at udføre hans Bedrifter for ham, og da Præsterne tjene Indras Stedfortræder Agni og give ham hans Kræfter, saa laa Overførelsen jo nær. Hvad Motivet angaar, kommer det forøvrigt ud paa eet, om man priser Brahmanerne som Guder eller tror at hædre Guderne ved at kalde dem Brahmaner.

B

Ushas.

At vi med Ushas have med fri Poesi at gøre, det er udenfor al Tvivl. Max Müller har forelsket sig i Morgenrøden og efter ham og hans Skole skal ikke blot Saramā, Saraṇyū og Urvaṣi, ikke blot Helena, Penelope, Daphne og Althæa, ikke blot Danae, Ariadne, Europa, Hero, Jole, Jokaste, Prokris, Dido, Medea o. s. v., men selve Erinyerne, Moirerne, Nornerne, Hebe og Gratierne, ja endogsaa Aphrodite og Athene være Morgenrøden.[1]) De Alle skal først blive forstaaelige ud fra Billedsproget i Ushasdigtene, i Rig-Veda, der „viser os Mennesketanken i dens tidligste Form og derfor er det ældste i al menneskelig Literatur (the oldest in all human literature)“, men saa blive de ogsaa saa fuldt forstaaelige, at her som overalt „den græske og de andre Mytologiers dybe Mørke løfter sig og svinder som Taagen fra Fjeldets Side, naar Solen staar op“. For at Læseren om muligt kan fatte sig igen efter

[1]) Se Cox: Aryan mythology S. 209—332. Naar man fra denne Liste fjernede alt som afgjort har religiøs Betydning, og i det øvrige kun vilde se blotte Digterbilleder, saa lod Sagen sig endda forsvare, men i den Form, hvori Paastanden nu fremsættes, dræber den uden videre sig selv.

disse blændende Aabenbaringer, skal jeg citere de faa Ord, Barth[1]) i sin førnævnte Oversigt over de vediske Guder siger om Ushas: „det er det yndefuldeste Hymnerne har frembragt, et fint og straalende Billede som svæver paa den ubestemte Grænse mellem Religion og Poesi, i den Grad er Personifikationen gennemsigtig, i den Grad bliver Læseren uvis, om Digteren virkelig henvender sig til den han paakalder, og ikke snarere tilbeder Gud i hans Værker.“ Disse seks Linier ere mere værd end hele Bind komparativ Mytologi. Ushas er i Virkeligheden ikke nogen Gudinde, hun har ingen Kultus og tager ikke mod Offer; de Former hvorunder den ældste menneskelige Tanke opfattede Morgenrøden ere som vi i næste Bind vil se himmelvidt andre, Ushasdigtene ere fuldt moderne og indenfor Rig-Veda selv hører de ikke til de ældste Lag men til Gennemsnitstiden, de ere Prøver paa Hymnernes brede klassiske Retorik.

Ushasdigtene ere Morgensange, Morgensalmer, — da Morgenofret var Gudstjenestens Centrum, er det ganske naturligt at Morgenrøden som det Tegn, der kaldte til Dagens vigtigste Gerning, blev saa stærkt besunget. Ogsaa vi have vore Morgensange og selv i vore Kirker synge vi:

Den signede Dag med Fryd vi ser,
Af Havet til os opkomme,

men derfor tør man dog ikke sige, vi tilbede Morgenen. Ushasdigtenes Indhold lader sig sondre i tre Grupper. Først skildre de med frit æstetisk Behag det smukke Naturfænomen, idet de dels dvæle ved Modsætningen mellem Natten og Morgenlyset:

I, 113, 2: I Slægt, udødelige, tæt i Følge
Gaa Nat og Morgen skiftende i Farve.

---

[1]) Religions de l'Inde, S. 16.

3: De gaa den samme Vej og stanse aldrig,
Som Guder vil det de hverandre følge
Uens i Farve, ens i Sind, to Søstre ....,
I, 121, 7: Den ene svinder og den anden kommer,
Ulige farvede de Søstre mødes;
Den ene hyller Verden dybt i Mørke
Men Ushas skinner frem med Vognens Luer o. s. v.

I, 123, 1, 7—9; IV, 51, 1, 2; 52, 6; VI, 65, 1, 2; VII, 75, 1 o. s. v., dels ved Morgenrødens Forhold til Solen, opfattet som hendes Elsker, hendes Mand eller hendes Søn, der føres frem af hende (I, 123, 10; 92, 11; 115, 2; VII, 75, 5; 78, 3; I, 113, 2 o. s. v.):

VII, 77, 3: Gudernes Øje hun den Rige bringer,
Fører den hvide Hest, der Øjet fryder etc.,

dels ligefrem prise Morgenrødens Skønhed, idet de ofte sammenligne hende der breder sit Lys paa Himlen med en Kvinde, der viser sin Skønhed for alle (V, 80, 4, 5, 6; VI, 64, 2; I, 92, 4; 123, 10, 11; 124, 4, 6, 7) etc.:

I, 124, 6: Hun skyr ej Slægtninge og ingen Fremmed,
Hun veed sit Legem frit for hver en Lyde
Og viser sig for Høje som for Lave. —
7: Som Broderløs til Mænd hun frit sig slutter,
Bestiger Vognen som et rede Bytte,
Som skøn og villig Hustru for sin Husbond,
Hun lader smilende sin Klædning falde,

Udtryk der just ikke tyde paa Ærefrygt for det Guddommelige, men vel paa Digterens frie Forhold til sit Stof; og endnu hører herhen den hyppige og ofte ret smukke Skildring af Morgenrødens Virkning, naar hun som en ivrig Husmoder faar Alle til at staa op (I, 48, 5; VII, 77, 1; I, 92, 3), gaar til Hus for Hus, vækkende Alle baade Fugle og Mænd (I, 123, 4; 48, 6; 49, 3; 124, 12; VI, 64, 6 o. s. v.) hver til sin Gerning (I, 113, 4—6 etc.). Hun

kommer jo med nyt Liv (I, 48, 10; VII, 80, 2), Lys og Liv gaar for de vediske Indere i Eet, som det siges i

I, 113, 16: Saa staar da op! nu Livets Aande naar os.
Bort Mørket viger, Lyset til os kommer.
Hun lader Vejen fri, at Sol kan stige,
Nu er det Timen, vi igen skal leve.

Dernæst ser man i Morgenrødens regelmæssige Gang et Udtryk for Gudernes Visdom og Magt:

I, 123, 8: Ens se de ud i Dag og ens i Morgen,
Hvad Varuna dem bød, de evigt lyde
Og uden Fejl de gennem Rummet ile....
9: Den Pige krænker ikke Lovens Forskrift,
Hun kommer Dag for Dag til Stævnemødet.

Dog træder dette som man kunde vente ikke stærkt frem, og oftest er det kun den uendelige Række, der betones: Ushas „følger de Morgenrøders Vej, der ere gaaede bort, som den første af dem, der stadigt ville komme" (I, 113, 8) eller „skinner som den sidste af de svundne, den første af de ny" (I, 124, 2; 113, 15; (I, 124, 9) etc.) Endelig er det ikke en Digter slet og ret, der besynger en ligefrem Morgenrøde, men det er Morgenrøden, som indleder Offeret, der besynges af Offerets Præst. Med den nye Dag kommer jo ligesom alle Livets og Virkelighedens Skatte paa ny til os alle, dog i Rig-Veda er det til den Ofrende de kommer, og det bedste, Ushas bringer, er rige Offergivere. „Driv Offerherrerne til at give" (I, 48, 2; IV, 51, 3; VII, 81, 6 (codayitrī maghonaḥ!)) „for de Helte, som ved dit Komme berede deres Sind til at give, for dem er det jeg synger" (I, 48, 4); „Ushas bringer Styrke til — den Fromme, ja hun bringer Alt til — den der presser Soma" (I, 92, 3; 113, 18; V, 80, 6; VI, 65, 3; VII, 79, 3; 81, 3) „lys Rigdomme hid til os og til vore Offerherrer" (I, 124, 10; 123, 13; 48, 11 etc.

VII, 81, 6: Giv Offerherren evig Ejendom og Ry
Og os du give nok af Køer;

„væk dem der ville give, lad de gerrige sove midt i Mørket, uden at vaagne" I, 124, 10; IV, 51, 3, Ushas „hidfører det høje Offers Begyndelse" VI, 65, 2, „o Ushas, da du fik Agni tændt og bragte Lys og vakte de Mennesker, der vilde ofre, da gjorde du det godt for Guderne" (I, 113, 9); selvfølgeligt er det egenlig Offeret og Sangen, der vækker Ushas (III, 61, 6; VII, 79, 4; VI, 65, 5) etc. etc. Det er Offerets Morgenrøde Digterne besynge, ja det store Ushasdigt I, 123 begynder:

Dakshinas [Offerhonorarets] brede Vogn til Fart er forspændt
Og Guderne i den har taget Sæde,

eller som VII, 79, 5 udtrykker det:

Ja Gud for Gud hun ægger til at give
Og hid til os hun deres Gaver bringer;

det er Brahmaner, der synge (VII, 81, 4):

Vi længes efter dig, Gudinde gaverig,
Den Moders Sønner være vi,

og ofte forsvinder helt den personlige Ushas og bliver en blot Omskrivning for „i Dag" (smlgn.: „nu er det Timen, vi igen skal leve"):

Os Held og Lykke times, Morgenrøde du
Ved dit og Solens klare Lys (VII, 81, 2);

Hvad god og herlig Gave Ushas maatte
Bringe til den, der her med Flid har ofret,
Gid Mitra Varuna den Gave signe. (I, 113, 20).

Alt dette er hverken den ældste eller den senere Mennesketankes Tilbedelse af en Gudinde Morgenrød; det er simpelt

hen Brahmanernes Morgensange, knyttede til det for dem afgørende Morgenoffer og det væsenlige Indhold af alle disse Digte er: gid vi maatte have Held med vort Offer i Dag.

Dette hindrer ikke at Digtene ere kønne og paa flere Maader karakteristiske for Rig-Veda. Et Punkt har Interesse baade i sig og for den foran givne Opfattelse af Aditi. Digterne tale ikke blot om Ushas, der Morgen for Morgen vender lige ny og skøn tilbage, men ganske som vore Romantikere fra dette Aarhundrede, som Lamartine og Hugo og endnu mere Shelley og Byron, dvæle de ved Modsætningen mellem det evigt unge, evigt sunde og friske Naturliv (I, 113, 13; (VII, 76, 3—4)) og Menneskets skrøbelige flygtige Forgængelighed. Denne smilende Ushas „faar de menneskelige Slægter til at ældes, ja hun lader dem svinde hen“ (I, 124, 2; 179, 1); som en dreven Spiller, der drager Modstanderens Indsats til sig, tager hun vort Liv lidt efter lidt (I, 92, 10—11); hun der kalder paa alle de Levende, men aldrig vækker den der er død (I, 113, 8), hun undergraver vor Kraft og vor Alder. Det er i Følelsen af hvor de Enkelte svinde som Slægtens skiftende Led, det er med et Stænk af Weltschmerz, Digteren i I, 113, 11 siger:

Hen svandt de Slægter, som engang saa op til
De Morgenrøder, der i Fortid lued;
Nu er det os forundt at skue hende,
Der kommer Andre, som skal se de nye.[1])

[1]) Samme Stemning vilde ligge i VI, 65, 4, hvis man med Ludwig turde oversætte: nu bringer du mig dine Gaver, „i svundne Dage bragte du dem til En der var ligesom jeg,“ men Meningen er maaske snarere: „du bringer mig Gaver nu og har maattet gøre det før, saadan en Fyr er jeg.“ Modsætningen mellem evigt og forgængeligt møder forøvrigt tit nok i Rig-Veda, f. Eks. X, 31, 7 (Himmel og Jord skulle staa evigt unge, mens mangfoldige Morgenrøder svinde hen) o. s. v.

dette er et yderligere direkte Bevis for at det ikke var moderne, for Rig-Veda fremmede Tanker jeg fandt i „Begrebet Aditi" (se S. 331, 375—6), og sagligt vilde det efter disse Steder om Ushas som undergravende Menneskets Liv ikke være umuligt at fastholde den ældre Oversættelse af IV, 2, 11: „giv os Diti og hold Aditi borte," men det er vel rimeligere at følge Pischel (I S. 297—8): „giv os Diti og Aditi og frels (os)," — urushy synes i hvert Fald intetsteds ellers at have Betydningen „holde borte."

Her tilbyder der sig som før antydet en virkelig Parallel mellem indisk og græsk Myte. Ogsaa Grækerne knyttede Modsætningen mellem den evige Natur og det dødelige Menneske til Morgenrøden, til Eos. Naar netop de ædle skønne Ynglinge, der dø, siges at tages af Eos, naar Eos røver Børn, røver Ungdommens Blomst eller naar Tithonos i denne sin evigt unge Hustrus Arme ældes og svinder hen til kun Oldingens Stemme er tilbage, spæd og skrigende som den syngende Cikades, saa er det jo kun den græske Fantasis lysere, skønnere, mere plastiske, selvstændige Udtryk for den Tanke Rig-Veda paa sin Vis former i tungere mere ligefremme Ord og som vore Digtere forme paa deres.

Morgenrøden er for de sjæledyrkende Folk et kært Emne, baade religiøst — der er dem der frygte den og mene, den er en Sygdom — og i eventyrlig Digtning, og her er den selvfølgeligt levende, et bevidst personligt Væsen. I Rig-Veda er den sidste Rest af Tro paa en personlig Morgenrøde i Færd med at afløses af det blotte Digterbillede, Ushas er ikke her en Gudinde og hun er ikke paa Vejen til at blive det, men paa Vejen bort derfra.[1])

Alene fra Ushasdigtene, fra disse aabenbare Udtryk for en sluttet Præstestands Stemninger ved Morgenofferet,

[1]) I Rig-Veda er det dels selve Solguden, dels de store gamle Guder som Varuna og Indra, dels de nye Offerguder som

kunde man bestemme Rig-Vedas Alder og Forfattere. Sammen med Marutdigtene danne de en Gruppe for sig, den mest æstetiske indenfor Rig Veda. Her er to Hovedtræk, bægge betegnende for det sene Kulturmenneske, for Stuemennesket som vi vilde kalde det, der lever fjernt fra det praktiske Liv. Først den stærke Beundring for, Lysten til at iagttage og gengive skønne og storartede Naturfænomener, uden Hensyn til deres praktiske Betydning [1]), dernæst den modne Tanke som gennemskuer Fænomenet, selv det skønneske eller vildeste, og bagved det søger mere almene, blivende guddommelige Kræfter. Dette er et selvskrevet, for enhver Kultur nødvendigt Overgangsled, kun Skade at Vejen ikke her gik mod Naturloven, men mod Offeret som den Kraft, der bar Verden oppe.

Agni og Soma, der give Lys, og ved ingen af disse Synsmaader kan Ushas spille nogen væsenlig lysbringende Rolle. Hun er her som i Virkeligheden kun til Pynt, en køn lille Pige, der koketterer med sin røde Kjole som en smilende Afveksling i Livets Alvor.

[1]) Sammenlign det der ovenfor er bemærket om den brede, for Ildens praktiske Betydning ligegyldige, Skildring af Flammerne, af Agnis Skønhed (S. 81); ligeledes ved Digtet om Skovensomheden (S. 71—3).

IX.

Rig-Veda og den senere Literatur.

Jeg har oftere haft Lejlighed til at omtale, hvor ringe direkte Betydning den senere indiske Literatur synes mig at have for de ældre, de naturdyrkende Lag i Rig-Veda og deres Fortolkning. Under Aditi og Tvashtar fremdrog jeg en Række Videredannelser i helt forskellig Aand, Misforstaaelser og Forvrængninger af Rig-Vedas Myter og Tekst, som de atter og atter møder os i Brāhmaṇaerne, i Mahābhārata, hos Sāyaṇa og i Purāṇaerne. Naar jeg her giver endnu et udførligere Eksempel, er det for at fremhæve Spørgsmaalets Betydning for den rent filologiske Interpretation af Rig-Veda. Sagen er jo, at der som enhver Kender vil indrømme, i Rig-Veda findes Hundreder af Strofer, der i hvert Fald med vor nuværende Viden sprogligt fuldt korrekt kan oversættes paa to, tre og flere ret forskellige Maader, saa det til syvende og sidst er saglige Hensyn, der for Filologen afgør, i hvad Retning han vil fortolke dem. Men saa gælder det dog om, at de Sømærker, hvorefter man styrer, ikke ere altfor misvisende, hvad netop den senere Literaturs til Rig-Veda knyttede Digtning som Regel er i højeste Grad.

I X, 61, 1—4, i „disse hidtil fuldstændigt meningsløse

Strofer“ mener Pischel at have paavist „en værdifuld Levning af oldindisk Sagnpoesi, til hvis Forstaaelse vi, her som oftere, kun kunde naa gennem det klassiske Sankrits Literatur.“ Det er nogle Fortællinger i Sat. Brāhmaṇa og i Mahābhārata, Pischel benytter, om Aṣvinerne der ved Brahmanen Cyavanas Hjælp trods Indras Modstand faa Del i Somaofferet, det er den trofast bevarede Sagnpoesi, der ene kunde give os Nøglen til X, 61, 1—4. Pischel oversætter (jeg indfletter nogle Bemærkninger med Petit; de andre Parenteser ere Pischels egne; med udhævet Tryk fremhæver jeg de af Pischels Ord, der tydeligt synes mig at røbe det tvungne og vilkaarlige i Oversættetsen):

1. Denne til Aṣvinerne rettede Bøn (foredrog) højt *Paktheren, velkommen* (*for Aṣvinerne*) [det er gūrtavacās, efter Pischel selv „den hvis Ord prises,“ Pischel oversætter ved den velkomne Pakther, først i Strofens sidste Halvdel staar der et pakthe (ordret hos Paktheren] i den vældige Kamp, saasnart den *gavmilde* (Indra) *for ham* [det er pakthe, der her bliver til ham] frelste hans Forældre og betvang de syv Hotare.

2. Cyavāna beredte Alteret samt Tilsætningerne (til Somaen) [dette er Strofens anden Verslinie], idet *han*, [med dette i Teksten stærkt udhævede han begynder Strofen, saa det naturligt kun kan gaa paa Subjektet i Strofe 1] tilsigtede et bedragerisk Offer [staar ikke ligefrem i Teksten, men kan maaske lægges ind;] Tūrvayāṇa (derimod) bragte rigelige Drikofre, meget velkommen (for Indra) [atter gūrtavacās i Superlativ], som en Flod udgyder rigelig befrugtende Kraft.

3. Løbende hurtigt som Tanken til (*Cyavānas*) Drikofre tog I (Aṣviner) begærligt mod Bønnerne. Med Pilene i Haand *tiltvang den Stærke* (ɔ: Indra) *sig Lydighed hos ham* (c: Cyavāna) (ordret: kogte sin Vilje mør).

4. For at der kan komme en sort mellem (mine) røde Køer, paakalder jeg eder, o Aṣviner; nyd mit Offer, kom til min Offerspise og min Drik, idet I ikke skuffe mit Ønske, som dem der ere tilfredsstillede.

Man misforstaa mig ikke, som om jeg vilde angribe Pischel eller klage over en vildledende Oversættelse. Tværtimod! Det er med berettiget Stolthed, Pischel stiller Grassmanns og Ludwigs Oversættelser ved Siden af sin; de ældre ere som frie, og det helt meningsløse Fantasier over Teksten, det er først Pischel, der gør Stroferne tilgængelige for Ikke-Filologer. Vi har her et smukt Bevis for Veda-Filologiens Fremskridt i de tyve Aar siden Ludwig og Grassmann skrev, vi se her hvad den Filolog, der nu staar paa sin Videnskabs Højder, kan udrette, men naar Pischel selv tror, at det er Legenderne i Mahābhārata etc., der har hjulpet ham, saa trøster jeg mig til at bevise, at han vilde givet en langt korrektere Oversættelse, naar ikke netop disse forrykte Legender om Aṣvinerne, som først ved en Brahmans Hjælp fik Adgang til Somaofferet (!) og om deres Strid med Indra, naar ikke de havde ledet ham ind paa et galt Spor. Uden disse værdifulde Rester af oldindisk Sagnpoesi vilde en Forsker som Pischel næppe have trukket Indra ind i St. 1 og 3, næppe have nedskrevet det urimelige „tiltvang sig Lydighed“ i St. 3, aldrig for Indras Skyld have gjort Brud paa den saa klare Konstruktion i St. 3 (yeshu . . . yaḥ . . . asya), der virkeligt fjerner enhver Tanke om Indra, aldrig have voldtaget det saa tydelige „han“ i St. 2 eller med sit „derimod“ lagt et Svælg mellem denne Strofes saa aabenbart enstydige Halvdele, næppe have gengivet det substantiviske gūrtavacās i St. 1 med „velkommen“ eller ladet Paktheren dèr gøre sit fortvivlede Saltomortale ind i Strofens første Halvdel, og fremfor alt aldrig have overset, at St. 1 forklares ved den Forherligelse af selve Hymnen eller dens Forfatter, som er saa almindelig i Rig-Veda, overset at det er den klare St. 4, der maa lægges til Grund ved Fortolkningen og at den paa det stærkeste bekræfter Tekstens Fortskriden med samme Subjekt, uden nogen Strid mellem Cyavāṇa og Tūrvayāṇa

eller Indra og Aṣvinerne. Med andre Ord, naar Pischel ikke havde styret gennem disse dunkle Versbølger efter den senere Literaturs misvisende Fyr, vilde han sikkert, kun mere elegant og korrekt end jeg formaar det, have oversat omtrent saaledes:

1. Det var denne straalende Hymne (eller „Aṣvin-Hymne", bægge Dele efter Pischels smukke Tolkning af raudra), den Ordberømte (foredrog) med Kraft i (Offersangernes) hede Væddestrid, just dengang da han, han stod jo ved Gudens aabne Haand,[1]) frelste (Offergivernes) Forældre i Pakthernes Land (??)[2]) og sang over syv syngende Præster.[3])
2. Han søgte jo at støtte Offeret, der slog fejl[4]) (??), han den ivrige (eller han Cyavāṇa) grundede Alteret paa den kogte Drik,[5]) han der ilede lige mod Maalet (eller han Tūrvayāṇa), han den af Alle mest ordberømte, han lod det rige Frugter bringende Drikoffer strømme som en Flod.[6])
3. *Den ved hvis* (yeshu) *Ofre* I to (Aṣviner) ivrigt tage mod de kraftige Sange, ilende hid hurtige som Tanken, *den der* (yaḥ) *staar* vældig i Styrke

---

[1]) maṅhaneshṭhā om Præsten som vandaneshṭhā om Indra; her som ved raudra eller tuvinrmṇa er der vel tilsigtet et Ordspil.

[2]) Dette er meget tvivlsomt; det stærke Eftertryk paa det kogte i St. 2 og 3 frister trods den aspirerede Dental til ogsaa i pakthe at søge noget kogt? Ludwigs Formodning vilde svare godt til St. 4 a.

[3]) Ordret: „overvandt ɔ: sang bedre end syv Hotare." Minder slaaende om vort: „tage Troen fra syv Degne."

[4]) Denne Oversættelse er ligesom Pischels af de samme Ord kun en Formodning.

[5]) „Paa Suppe;" Pischel tænker, maaske med Rette, paa den varme Mælk, der tilsættes Somaen.

[6]) Man lægge Mærke til det fortløbende i Strofen; at grunde Alteret paa kogt Mælk og at lade Drikofret strømme, er dog ensartede Udtryk; her er utvivlsomt ingen Plads for et „derimod".

med (Offerets) Pile i sin Haand,[1]) han faar Offergiverens Ønske til at gaa i Opfyldelse (ordret: han koger Offergiverens Hensigt mør).

4. Naar Natten viger (eller efter Pischel: At Natten kan vige) for de røde Morgenstraaler (ordret: at den Sorte kan sætte sig i de røde Køer[2])) paakalder jeg eder, o Aṣviner; nyd mit Offer, I der ikke skuffe den Ofrendes Ønske, kom til min Offerspise som Mænd der hige mod den styrkende Drik.

Denne Oversættelse synes mig afgørende at støttes af den fuldstændigt klare St. 4, der er saa aldeles uvidende om Indra, som kun indbyder Aṣvinerne og gør det i ganske dagligdags, ved alle Ofre brugelige Vendinger, uden svageste Antydning af at de skulde have tilkæmpet sig Retten til Offer. Alt derimod hvad den foregaaende Oversættelse veed om Indra og Modsætningen mellem Cyavāna og Tūrvayāṇa, har Pischel øjensynligt maattet dels lægge, dels ligefrem tvinge ind i Teksten, og det endda uden at det er lykkedes at faa Stroferne til at give et blot nogenlunde anskueligt og blot nogenlunde modsigelsesfrit Billede af den formentlige Strid.

Det er ganske i sin Orden, at ingen ændret Verdensanskuelse kan bryde den sproglige Kontinuitet, saa at selv de yngste Nutids-Dialekter kan give Bidrag til Forstaaelsen af den ældste Fortids Sprog og dette synes Pischel-Geldner mig at have vist i Gerning. Har de end vundet deres smukkeste Resultater ved deres omhyggelige kritiske Prøvelse af Rig-Vedas egen Sprogbrug, som jo altid maa gaa først, saa har de med overraskende Held

[1]) Som tidligere berørt kaldes Hymnerne ofte „Pile" (I, 84, 16 etc.); her tænkes der vel nærmest paa Offerdrikken (ligesom i IX, 110, 5 (107, 13); ogsaa Udtrykket „koge Hensigten mør" skal vel minde om den kogte Mælk.

[2]) Dette er den ældre Oversættelse, der synes mig den ene naturlige, stemmende med alle Aṣvindigtenes Morgentone.

udnyttet det senere Sanskrit og Prākrit og derfra løst uventet mange dunkle og hidtil uforstaaede vediske Ord. Og lige saa lidt vil Nogen klage over at Mænd, der kende hele det senere indiske Kaos af episk, religiøs og folkelig Digtning, derfra fremdrage Alt, hvad der muligt kunde kaste Lys over Rig-Veda, — det er jo kun hvad man maatte ønske. Men vestigia terrent og skal den gamle Dunkelhed ikke øges med ny Forvirring, maa man dog bede baade Mytologer og Filologer, som fra sene Legender sagligt vil forklare dunkle Afsnit i Rig-Veda, om at bruge lidt Kritik og anvende to Forsigtighedsregler.

Først at undersøge, om Ørerne ikke skulde være voksede paa Ulven selv, jeg mener om disse Legender ikke skulde være fødte hvor de findes og vise sig at gaa op i deres egen Sammenhæng uden Rest, — og det er netop i højeste Grad Tilfældet med de Sagn, Pischel benytter ved X, 61. Først i Brāhmaṇaernes Tid, da ikke blot hver Kaste, men indenfor dem hvert Erhverv, var afsluttet og nød sin bestemte Grad af social Agtelse, først da Aṣvinerne helt havde mistet deres gamle Guderang, da deres Virksomhed som Solhjælpere og Vædegivere helt var gaaet i Glemme og de kun vare Heroer, der tilmed øvede Lægens lidet ansete Gerning, først da paatvang det Spørgsmaal sig: hvor det var muligt, at de havde Del i Offeret. Og saa digtede man i den ægte Brāhmaṇastil: jo Offerets Hoved var skaaret af; Guderne sagde til Aṣvinerne: „I ere Læger, sæt det Hoved paa igen," og de svarede: „ja, men saa vil vi have Del i Offeret" [1]) o. s. v. Eller for at faa Brahmanforherligelsen

---

[1]) Täit. Samh. VI, 4, 9, 1—2. Baade her og i Ṣat. Brāh. etc. fremhæves Moṭivet udtrykkeligt. „Guderne sagde: de To ere urene, de løbe rundt mellem Menneskene og ere Læger, dem kan vi ikke have med ved Offer." Og selvfølgeligt er det først nu det hedder „amedhyo yo bhishak," Læger

med, lod man Brahmanen Cyavana skaffe dem Offerret, og her kommer Indra ind, sikkert kun for ret drastisk at fremhæve Brahmanens Magt, der med Lethed gør Kaal paa selve Gudernes Konge og hans Lyn o. s. v. Det er den Slags Legender, som den nye sjæledyrkende Tids Brahmanforgudelse har ynglet i Millionvis, og ikke har de noget som helst med oldindisk Sagnpoesi[1]) at gøre. Helt forvildende er det, naar Hillebrandt (Ved. Myt. S. 241) netop af denne Cyavana-Aṣvin Historie slutter at Aṣvinerne rimeligvis ere „oprindeligt ubrahmanske Guder,[2]) der først senere blev optagne i (den officielle) Kultus."

Lige saa nødvendig er den anden Forsigtighedsregel ikke at nøjes med at indpasse de sene, formentlig gamle Sagn netop i de Rig-Veda Strofer, de skal belyse, men tillige og først at prøve, hvorledes de forholde sig til Alt, hvad Rig-Veda ellers maatte vide om Emnet. Det er næsten ubegribeligt, at en Forsker som Pischel ikke med et Ord nævner de øvrige Steder (X, 73, 3—4 o. s. v.), der (endogsaa i selve X, 61, — St. 15) omtale Aṣvinernes Forhold til Indra; alene det tror jeg vilde væsenligt have ændret hans Tolkningsforsøg. Og saa skulde der ogsaa gerne tages Hensyn til Rig-Vedas videre Sammenhæng. Hvis vi her f. Eks. havde ejet en kritisk Fremstilling af Rig-Vedas Mytologi, hvori Aṣvinerne altsaa saas som urgamle, fra Arildstid offerberettigede Guder, nu i Til-

---

ere udelukkede fra Offer," Rig-Vedas Guder og Præster ere i høj Grad Læger.

[1]) Rig-Veda kender Cyavāna, men Alt hvad der senere fortælles om ham, at han ved Bod var skrumpet ind, saa Børnene troede han var et Stykke Legetøj, at han blev Kongens Svigersøn og tilsidst foryngedes af Asvinerne, det er saa øjensynligt ikke hentet fra nedarvet, levende Tradition, det er som saa ofte ellers fri Digtning over Rig-Veda Stroferne I, 116, 10 etc. og V, 74, 5.

[2]) Ligesom Tvashtar, der „næppe er opstaaet indenfor de ariske Inderes Kreds," l. c. S. 261, 514.

bagegang, saa vilde enhver Mulighed for at finde „oldindisk Sagnpoesi“ i Cyavanalegenderne paa Forhaand være afskaaret.[1])

Man vil se at det her er rent saglige Grunde, Umuligheden af et oldindisk Sagn om Aṣvinernes Udelukkelse fra Offer, der tvinger mig bort fra Pischels og leder mig ind paa min, sagligt saa langt mere nærliggende og med de øvrige Aṣvindigtes Indhold stemmende Oversættelse. Og dette er Tilfældet overalt i denne Bog. Saa tit jeg afviger fra ældre eller nyere Oversættere, ja foreslaar en Tekstrettelse, sker det udelukkende af saglige og ikke af sproglige Grunde. Jeg skal illustrere det ved endnu et Par smaa Eksempler.

Agnistrofen VI, 3, 3 oversætter Pischel[2]): „Naar du, den Lysende for Alvor vil det, saa har du, den hurtige, Goder (for os). Kom glad om Aftenen[3]) (til os), hvor du end maa dvæle, du træfødte.“ Jeg haaber at enhver Læser af det Foregaaende vil føle, at dette „kom glad om Aftenen“ er en Umulighed, og at selv denne skarpsindige Oversættelse behøver en saglig Korrektur. Jeg forstaar aktoḥ om Ildens Skin og læser: „naar du for Alvor vil

---

[1]) Saa urimeligt og utroligt det end synes, er jo selve Kernen i Mahābhārata, selve Heltesagnet, fremmed for Rig-Veda, ligesom det i mytologisk Henseende interessanteste i Mahābhārata, den til Indra knyttede Valhalla-Lære, utvivlsomt er en Nydannelse fra den krigerske indiske Middelalder. Dermed skal ikke være nægtet, at den senere Literatur undtagelsesvist kan give direkte Bidrag til Forstaaelsen af Rig-Veda, særlig udenfor den officielle Religion, ved Forestillinger fra Folketroen (som Apsaraserne etc.), ikke at tale om de rige indirekte, der jo ogsaa ere benyttede i dette Værk.

[2]) Pischel-Geldner I, S. 37—50.

[3]) Ikke udhævet af Forfatteren.

komme (frem fra Gnidetræerne), hidførende din hurtige Flammes Rigdomme, da er du velkommen, hvor du end tager Sæde, du i Brændslet fødte."

Fem Steder (X, 41, 2; VIII, 92, 13; VII, 97, 10; VI, 23, 3; I, 31, 13) oversætter Pischel[1]) som om Guderne tog imod og belønnede „ogsaa den Fattiges[2]) Offer," men dette er igen en saglig Umulighed, — selv kan den Fattige ikke skaffe sig en Hotar eller lade en Præst synge[3]), her maa han nøjes med sin Andel i de for Stammen fælles eller i sin Arbejdsherres Ofre. Pischel har vist at kiri har nedsættende Betydning, men sagligt kan det ikke betyde den Fattige, det maa betyde den Svage[4]). Det er et lille vedisk Samfundsbillede det Ord opruller for os; Krigere og jordejende Adel, det er de rette Offergivere, men saa er der endnu den tredje Stand, særligt Købmænd, der hverken selv føre Vaaben eller møde med væbnet Følge, men som ere rige, og det er til dem Brahmanen siger: „ogsaa eders Offer tager Guderne imod, blot I vil lønne en Hotar og ofre rigeligt."

---

[1]) Pischel-Geldner I, S. 216—22.

[2]) Ikke udhævet af Forfatteren.

[3]) Paa de to første Steder søger Pischel at undgaa den altfor aabenbare Modsigelse ved at indskyde et „og" („til den Fattiges Offer og til det Hotar forsynede"), men dels synes det mig næppe at stemme med Teksten, dels betyder, da kun en Præst kan synge, paa de to næste Steder stuvate kīraye cit nøjagtigt det samme som kires cid yajñam hotrmantam.

[4]) Særligt tydeligt ses Ordets Betydning i Steder som VII, 100, 4, „trygt leve ogsaa de Svage, der [„die Armen hängen an ihm"] tjene ham (Vishnu), han lader dem bo i sikre Hjem" eller I, 31, 13: „Agni lader sig tændes for den der ikke fører Sværd (anishaṅgāya); den der bringer Offergaven for at trives uangrebet af nogen Fjende, ogsaa hans den Svages Bøn tager du imod." Naar den, Indra hjælper, kan vinde Væddeløbsprisen ogsaa med en kiri Hest, synes Grundbetydningen igen at være svag, underlegen, og ikke fattig; VI, 23, 3 stiller kiri mod vīra, den svage, fredelige mod Krigeren.

Jeg mener ikke hermed at polemisere mod Mænd som Pischel og Geldner, hvis Undersøgelser er saa betydningsfulde for Fortolkningen af Rig-Veda. Jeg valgte netop med Forsæt Strofen VI, 3, 3 fordi Pischel her saa vidt jeg kan bedømme overbevisende og engang for alle har fjernet to første Rangs Vanskeligheder (nāyam og ṣurudh) og to mindre (heshasvant og bhīmā yad eti dhīḥ), og saa er denne geniale sproglige Indsigt, dette store Arbejde for fire Verslinier ikke ene i sig nok, det gør Strofen tilgængelig for Alle, men ledes selv ind paa et galt Spor, fordi der ikke alsidigt nok er taget saglige Hensyn. I Rig-Veda løber jo de sproglige og mytologiske Problemer jævnsides, saa at sige Strofe for Strofe, og selv den skarpeste sproglige Analyse kan gribe væsenligt fejl af en Strofes Fysiognomi, blot ved at overse et lille Træk i den besungne Guds Karakter. Og dette, at ethvert Fremskridt i mytologisk Forstaaelse her er en direkte Hjælp for Filologen, at Mytolog og Filolog her saa umiddelbart og nødvendigt ere Medarbejdere, bringer mig til at rette en Opfordring til Veda-Filologerne.

Der kan være Mange, der som jeg for en anden Enkelt-Mytologis Skyld eller af videre religionshistorisk Interesse ønsker at drage Rig-Veda med ind i sine Undersøgelser, og altsaa — destoværre! — foreløbigt tvinges [1]) til at gaa til Teksterne selv. Men de Fleste vil sikkert hurtigt opgive Forsøget, saa lidet er der endnu gjort for at lette Adgangen, saa lidet gæstfri er Modtagelsen. Frem-

[1]) Saa værdifulde og uundværlige Hjælpemidler Ludwigs Oversættelse og særligt Bergaignes store Værk end er for den der kan prøve dem mod Originalen, saa ligefrem vildledende ere de, naar de tages ene. Man maatte næsten ønske, at Mytologer der ikke kan gaa til Teksten selv, vilde holde sig udelukkende til Muirs Værk, den eneste saglige og paalidelige, i det Hele korrekt refererende Haandbog i vedisk Mytologi, der gives.

for alt byder man os ikke det for os Fremmede ene nødvendige: en paalidelig Ordbog, der svarer til den filologiske Viden nu, men rækker os Grassmanns flittige, fortjenstfulde, for sin Tid udmærkede, nu saa fuldstændigt forældede og saa fortvivlet upraktisk indrettede Wörterbuch zum Rig-Veda.

Allerede Bergaigne (III, S. 281—2) klager med Rette over den vilkaarlige og upraktiske Omordning af Hymnerne i Ludwigs og Grassmanns Oversættelser, der gør det saa tidsspildende at benytte dem. Og hertil kan man nu føje Klagen over det Uoverskuelige i Bergaignes eget Værk; det er ligefrem et Tab baade for Bergaigne og for Videnskaben, at ingen af den store Mesters franske Disciple i Tide har givet os et udtømmende Register dertil, nu er det næsten for sent. Selv Pischel-Geldners Arbejde er i høj Grad hensynsløst mod Læseren; man savner smerteligt et Tillæg, der i Ordbogsform gav en Oversigt over Værkets Resultater. Det er meget forlangt, at man ved Brugen, under Læsningen af Rig-Veda, skal slaa op maaske i fire Registre og eventuelt læse en netop ved sit rige Indhold stærkt distraherende Afhandling paa et eller flere Ark, blot for at efterse, hvorledes disse Forfattere bestemme et enkelt Ords Betydning[1]). Og dog

[1]) Det synes en Skæbne, at alle Hjælpemidler her skal være tidsspildende. Saaledes har Ludwig til sit kaotiske Fembinds Værk føjet et Tillægsbind med Registre, blandt andet et særdeles rigt Sagregister, der altsaa netop skulde være for Mytologen. Men hvilket Register! det er ikke en Vejledning, det er en Sfinks, der stirrer truende paa os, rede til at fortære Læserens Forstand. Dværgene maaske, der mentes at være saa særdeles kloge og blive saa særdeles gamle, de kunde maaske benyttet dette Sagregister til Forstandsøvelse og ved nogle hundrede Aars Arbejde have udfundet, efter hvilke Principer det er ordnet, men vi stakkels Mennesker, vort Liv er for kort! At gennemføre en alfabetisk Ordning i et Register, det er til visse noget meget enfoldigt og ligefremt, men det er ganske

er alt dette Smaating mod Manglerne ved Grassmanns uundværlige Ordbog, som man uafbrudt maa have ved Haanden. For det første citerer den Hymnerne ikke efter Bøger men efter fortløbende Nummer (!), Nr. 1—1028, lige saa snedigt altsaa som vilde et Bibelværk citere Bibelen efter fortløbende Kapitler og overlade Læseren at udfinde, hvad Kap. 367 eller 573 vel kunde være for noget. Dette er ikke blot en uendelig Tidsspilde, men det berøver os det ofte meget vigtige Gode med eet Blik at kunne overse, hvorledes et Ords Forekomst forholder sig til de forskellige Bøger. Dernæst er under hvert Ord Stedcitaterne ordnede grammatikalsk (!), hvad der nu, efter et Arbejde som Whitneys er saa aldeles til Overflod. Man ser altsaa straks, hvor tit et Ord forekommer i Nom. og Akk., i 3 Sg. Pr. og 2. Pl. Imp. etc., men ikke hvor og hvor tit dets forskellige Betydninger forekomme, ja ved de større Verber kan man lede efter de nødvendigste Oplysninger om de sammensatte Verber paa indtil en tyve Spalter, mellem et Filter af Verbalformer og Præfikser og flere tusinde Tal. Dog dette er endda det Lille, men nu kommer de to store Hovedanker. Grassmann som Roth følger hvad Bergaigne (III, S. 306) med Rette kalder une méthode lâche. Enhver billedlig Anvendelse af et Ord fæstnes som en ny Betydning, ethvert Ord søges ligefrem med Forkærlighed udstykket i saa mange Betydninger, ja eventuelt i saa mange Ord som muligt, medens det vi netop trænge til er la méthode serrée, som gaar lige løs paa og til det yderste fastholder Ordenes Grundbetydning, — det eneste Middel til dog i noget at gøre Ende paa den herskende Usikkerhed og Vilderede i vore

---

praktisk; den geniale Sindrighed, hvormed Ludwig her har flettet en halvhundrede alfabetiske Rækkefølger ind i hverandre, den løfter dette Sagregister højt op over al menneskelig Rækkeevne.

Oversættelser. Allerede af denne Grund trænger saa at sige alle Ordbogens større Artikler til fuldstændigt at omarbejdes. Sidst og mest afsluttede Grassmann sit Arbejde, der jo tilmed er bygget paa Roths saa meget ældre Undersøgelser, i 1873 og nu skriver vi 1897. I denne Mellemtid falder ikke blot Bergaignes og Pischel-Geldners Arbejder, men en hel Række europæiske og amerikanske Sprogforskeres, for Mytologen uoverkommelige eller utilgængelige Specialstudier over Rig-Veda og dens Ordforraad, og det næppe for meget sagt, at en Tredjedel af Artiklerne hos Grassmann nu ere direkte vildledende. Altsaa en ny Udgave af Grassmanns Ordbog, besørget ikke af Mænd som Pischel eller Geldner, der let vilde bringe for meget nyt og usikkert med ind, men af en tre, fire yngre Filologer, der med rolig Kritik eller rent historisk refererende førte Videnskabens nye Erhvervelser til Bogs — det vilde for det mytologiske Studium af Rig-Veda være det ene Fornødne. Og selv rent filologisk set tror jeg, vi i Øjeblikket trænger mindre til at faa nye Gaader løste end til at faa det allerede Erhvervede kritisk sondret og opsummeret.

Da jeg har klaget saa højt, er det ikke mere end billigt at tilføje, at Aufrechts Haandudgave af Rig-Veda tilfredsstiller alle, selv vidt drevne og Whitneys Grammatik selv de videst drevne Fordringer.

X.

Efterord.

Samtidigt med og efter at Afsnit I i denne første Bog blev trykt, har den Sætning, Bergaigne som den Første hævdede mod den Rothske Skole, har min ene Hovedtesis, om Rig-Vedas høje Kultur, sene Alder og indiske Egenart, fundet kraftigt Forsvar fra flere Sider. I næste Bog vil jeg faa Lejlighed til at forhandle med Oldenbergs Religion des Veda (1894), som først er kommet mig i Hænde under Trykningen af disse sidste Ark, saa vel som med O. Gruppes store Værk og Pischel-Geldners Bemærkninger rundt om i deres Vedische Studien. Her bemærker jeg blot, at Paavisningen af den dobbelte, natur- og sjæledyrkende Strøm i Rig-Veda stadigt synes mig den bedste Berigtigelse af det Ensidige hos Bergaigne, der vil gøre hele Rig-Veda til Offermystik, og det bedste Kriterium for Rig-Vedas Tid og Art, og mod Pischel-Geldner[1]), at er Rig-Veda unægtelig ikke en indogermansk Bog, saa er den til visse heller ikke mere indisk end Homer er græsk eller Edda nordisk. Af de tre saa helt selvstændige og egenartede Søstermytologier staar den vediske med al dens Senhed dog paa det forholdsvist ældste Trin, og vil Nogen endnu tro paa Muligheden af en Urtidens fælles

---

[1]) Se Ved. St. I. S. 81.

indogermansk Naturmytologi, saa er der al Grund til fortrinsvist at søge dens Spor i Rig-Veda.

Hvad min anden Hovedtesis angaar, beder jeg Læseren af det Foregaaende at sondre mellem to Ting.

Ved Emner som Aditi eller Tvashtar ligger det i Sagens Natur, at man kun kan naa en vis Grad af Sandsynlighed. Jeg valgte dem for min tredje, for den metodologiske Interesses Skyld, for at vise at den historiske Metode ogsaa her er den ene mulige Hjælp, men hvilke Fejltagelser jeg saa maatte have begaaet ved Behandlingen af disse Emner, saa er det hævet over al Tvivl, at der findes et naturdyrkende Lag i Rig-Veda og min Hovedtesis bliver ikke berørt heraf.

Ideelt set[1]) sondrer Rig-Vedas Gudeverden sig i to Grupper, der ikke blot vende sig fra, men fjerne sig fra hverandre. Den ene er vendt mod Fortiden, den gaar bort fra os ind mod Mørket og Glemslen, og flere af dens Skikkelser ere allerede mere end halvt skjulte, lige ved at forsvinde for os. I denne Gruppe findes noget af det skønneste og ædleste, nogen Naturmytologi har frembragt. Aditis strenge Højhed behøver ikke at vige for Athenes, Varuna ikke for Zeus eller Odin, Aṣvinernes unge Skønhed stiller dem ved Dioskurernes Side og Indras Heltekraft og folkelige Djærvhed maaler sig med Thors. I den anden Gruppe er det de store Offerguder, er det Agni og Soma, der straks svæve os i Møde i det fuldeste blændende Lys, men ved nærmere Eftersyn viser det sig, at de kun ere Bannere, løftede op over og baarne af Brahmanernes tætte navnløse Skarer. De ere vendte mod

[1]) I Virkeligheden glider selvfølgeligt den gamle Tids Navne med ind i den ny. Barselkvinden Aditi, Værkmesteren Tvashtar, Vandguden Varuna etc. føre der et mere eller mindre kummerligt Efterliv. Kun Solguden og Indra bliver nogenlunde sig selv lige, saa godt da som de kan det, nu de maa danse og springe som de store Brahmaner vil.

Nutiden, mod os; med taktfaste Skridt og vajende Offerfaner drage de ud for at erobre den indiske Verden, for at paatvinge Folket en Disciplin, som kun Jesuiternes Stater i Syd Amerika giver Forestilling om, for gennem Aartusinder at hilde den indiske Aand i sjæledyrkende Taage, men ogsaa for hos Folket og sig selv at udvikle de højeste moralske Dyder, Forsagelse, Mildhed, Kærlighed til Næsten, som kun Kristendommens første begejstrede Tid viser Sidestykke dertil. Det er denne sidste tvesidede Udvikling, jeg om Alt gaar vel, kommer tilbage til i dette Værks tredje Bind.

Endnu er det mig en kær Pligt at takke Ministeriet for Kirke og Undervisningsvæsen samt Karlsberg Fondet for den Beredvillighed, hvormed de have støttet Udgivelsen, og særligt Departementschef A. Asmussen, uden hvem disse sidste Hæfter aldrig vilde være komne frem.

Indhold.

Trykfejl og Tilføjelser.

XLVI L. 17 f. o. og hvad mere er.... læs: og hvad mere er:

L L. 16 f. n. Beringsstrædet.... læs: Beringshavet.

CIII L. 8 f. o. Jahveh .... læs: Jahve.

CXXVI L. 5 f. n. knnde ..... læs: kunde.

10 L. 2 ff. f. n. Den her givne Oversættelse gik ud fra at pravat som Alle dengang mente kom af pra, senere har Pischel vistnok med Rette hævdet at det kom af pru hvorefter X, 142, 2 a vilde høre til Teksterne om Agnis Fødsel fra Offerdrikken. Om der ikke ved Siden af pravat som sravat er dannet et pravat i Analogi med nivat og udvat skal jeg lade være usagt.

45 L. 15 f. o. rige (paa Helte; suvīra .... læs: rige paa Helte (suvīra.

49 L. 5 f. n. Slætning ..... læs: Slægtning.

50 L. 8 ff. f. o. Med Bønnen som en Vogn, der gaar uden Heste, sammenlign IV, 36, 1: „uden Heste, uden Tømme ruller (Offerets) trehjulede Vogn gennem Rummet.“

68 L. 13 ff. f. n. smlgn. Tāit. Samh. II, 5, 8, 4: yad ghrtavat padam ..... sāmidhenīshu taj jyotir janayati.

73 sidste Ord. Studiedigtning .... læs: Stuedigtning.

129 L. 16 f. o. og 6 f. n. I I, 70, 7 foretrækker jeg nu ubetinget den ordrette Oversættelse, en ægte vedisk Vittighed om Ilden, der staar og kører paa sit Lys; ratham er Apposition til yam.

192 L. 11 ff. f. n. Med dette Billede om Ilden som en paa Alteret fæstet Ædelsten, der (ɔ: hvis Lys) skrider ud til Rummets Grænser, sammenligne man Shelleys:

Men scarcely know how beautiful fire is;
Each flame of it is as a precious stone
Dissolved in ever-moving light.
Witch of Atlas St. XXVII.

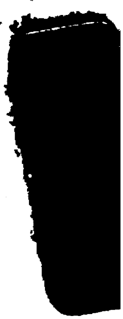
215 L. 10 ff. f. n. Min Indvending mod Pischel „man forstaar ikke, hvorledes disse Ellepiger komme ind her ved det virkelige Offer“ afkræftes maaske ved VII, 33, 9; se dog St. 12.

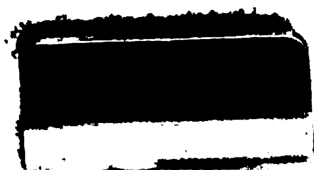
363 L. 10 f. n. komue .... læs: komme.

480 L. 2 f. n. Tvashtar en ægte .... læs: Tvashtar er en ægte.

488 L. 7 f. o. Et nyt og meget sindrigt Forsvar for Oversættelsen „de ikke-u-sanddru“ (nāsatyā en Rest af et ældre: dasrā na asatyā) se hos V. Henry: Vedica I, S. 11 (Særtrykket).


89094590320
B89094590320A






b89094590320a